

رحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي

من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري

(14-12) م



مأثرة ابن بطوطة
للدراسات
2006



د. نواف عبدالعزيز المحممة







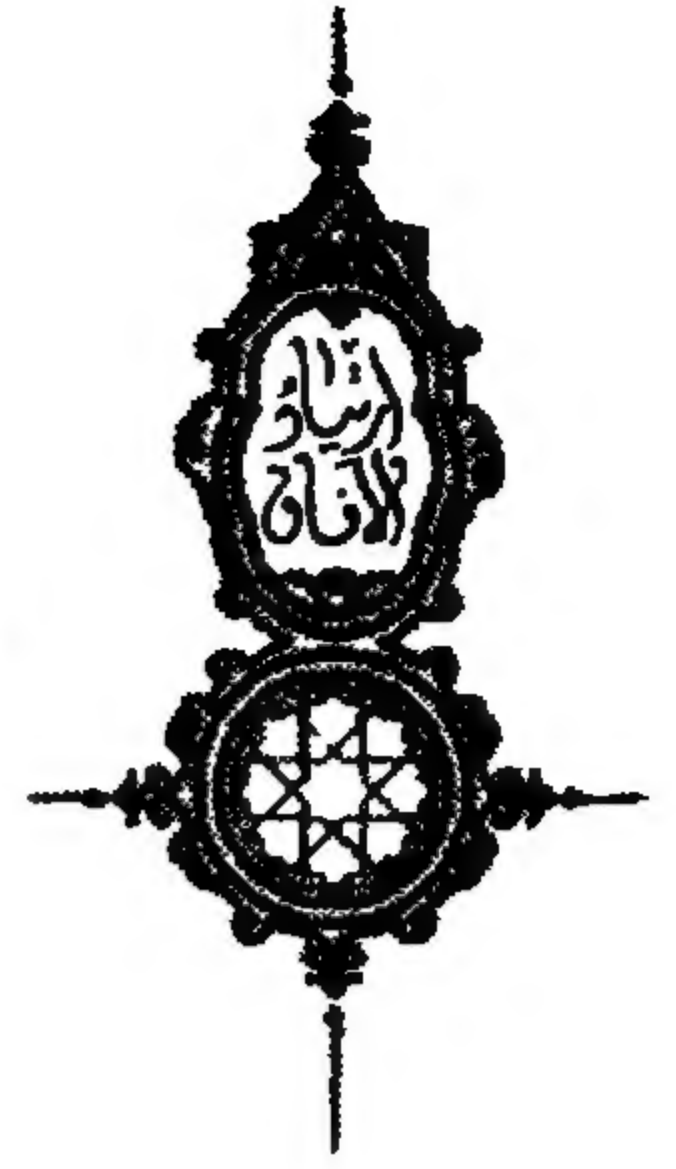


مرحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي

من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري

11 - 14 مر

رحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي
من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري
د. نواف عبد العزيز الجحمة



الطبعة الأولى، 2008
حقوق الطبع محفوظة



الأهلية للنشر والتوزيع

الفرع الأول (التوزيع)

المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، وسط البلد، شارع الملك حسين،
بجانب مطعم القدس - بناية رقم 12
هاتف 00962 6 4638688 ، فاكس 00962 6 4657445

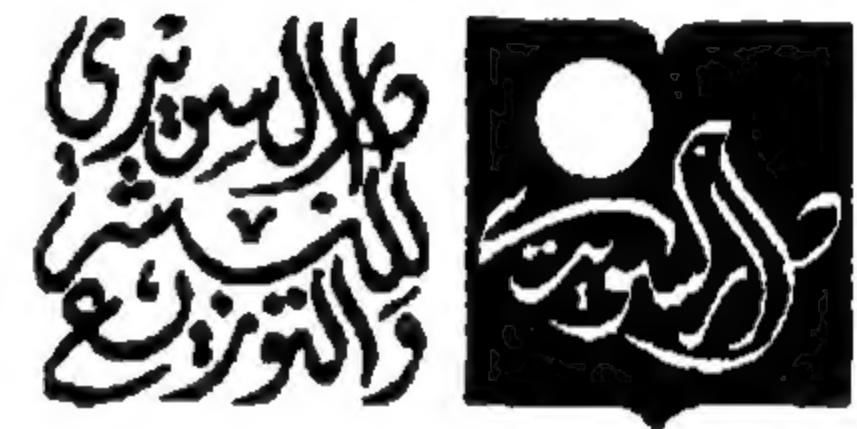
الفرع الثاني (المكتبة)

عمان، وسط البلد، شارع الملك حسين، بجانب البنك المركزي،
مكتب المقاصة - بناية رقم 34

مكتب بيروت

لبنان، بيروت، بئر حسن، شارع السفارات
هاتف: 00961 1 824203 ، قسم 19

e-mail : alahlia@nets.jo



دار السويدي للنشر والتوزيع

أبو ظبي، ص. ب: 44480

الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 6322079 ، فاكس: 6312866

تنفيذ الغلاف والصف الضوئي:

علي الحسيني 00962 7 99782270

عمان، الأردن

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means without the prior permission of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، بأي شكل من الأشكال، إلا بإذن خطي مسبق من الناشر.

رحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي

من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر

(12-14م)



المطبعة
العلمية
2006



د. نواف عبد العزيز الجحمة

د. نواف عبد العزيز الجحمة



أكاديمية

يشرف على هذه السلسلة:

نوري الجراح

مستشار التحرير:

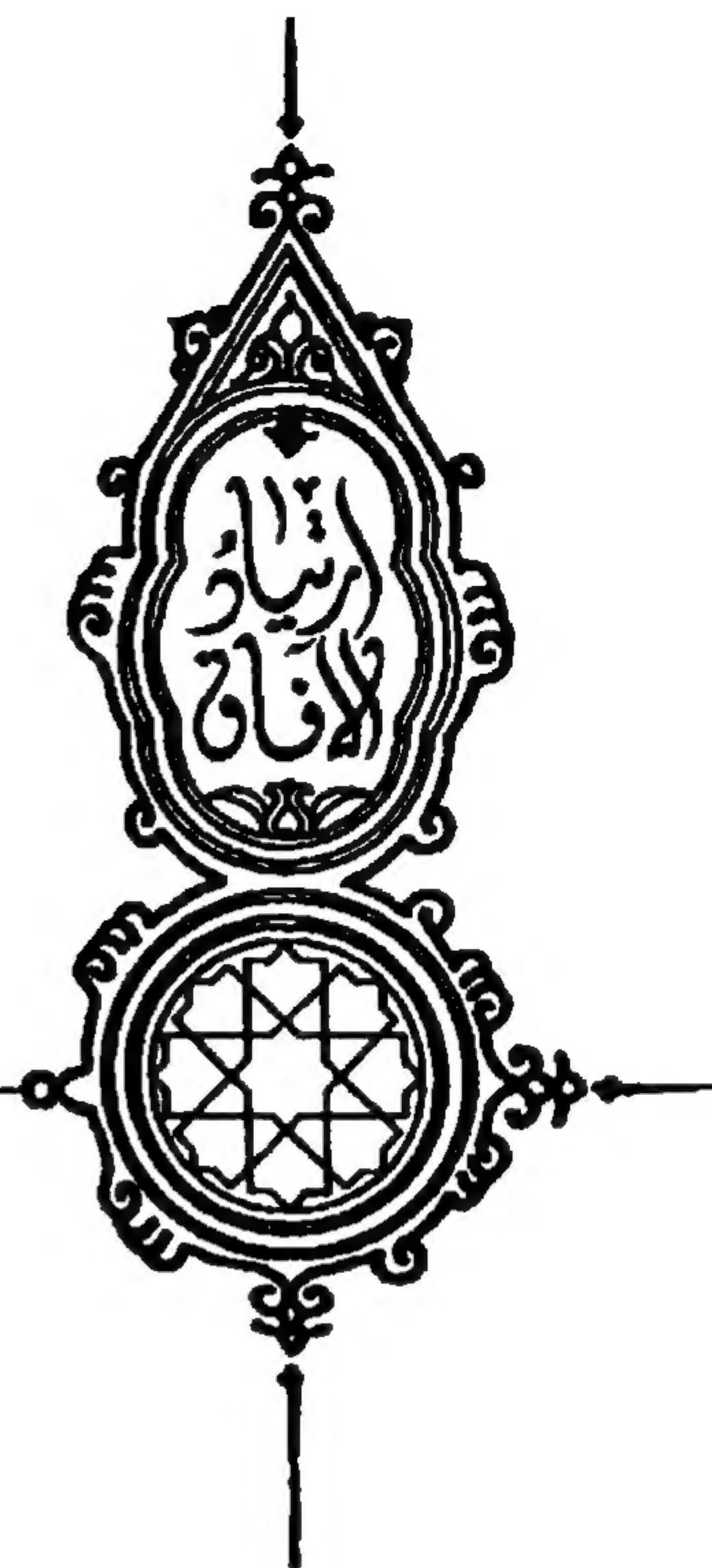
علي كنعان

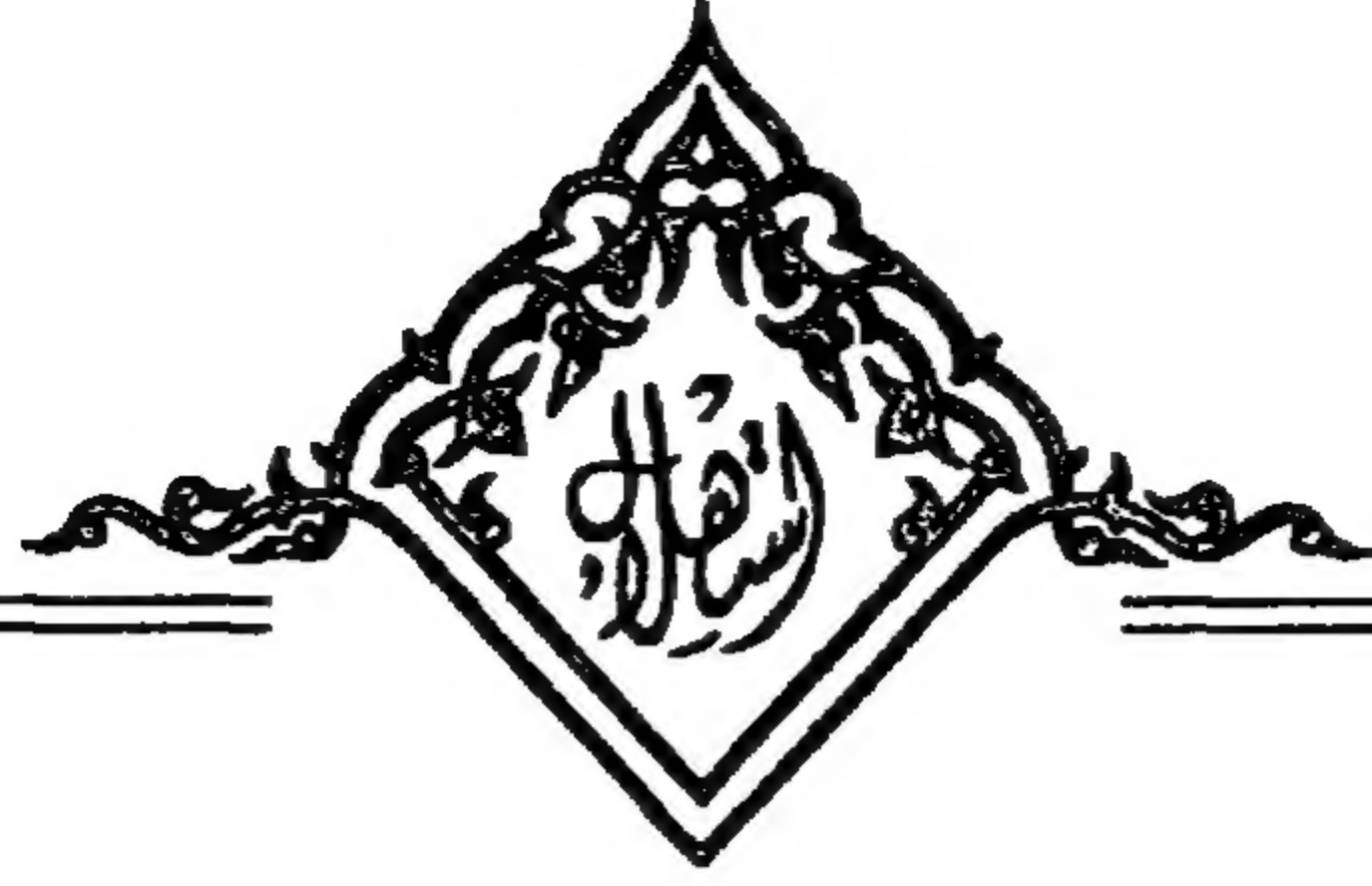
أمانة التحرير:

مُحسِن خَالِد
أمن حجازي

الإشراف الفني:

ناصر الخنيت





أعلن عن جائزة ابن بطوطة للأدب الجغرافي سنة 2003 وتهدف إلى تشجيع أعمال التحقيق والتأليف والبحث في أدب السفر والرحلات واليوميات، وهو ميدان خطير ومهم، وقد تأسست الجائزة إيماناً من «المركز العربي للأدب الجغرافي - ارتباد الآفاق» و«دار السويدي» بضرورة الإسهام في إرساء تقاليد حرة في منح الجوائز، وتكريساً لعرف رمزي في تقدير العطاء الفكري، بما يؤدي بالضرورة إلى نبش المخبوء والمجهول من المخطوطات العربية والإسلامية الموجود في كنف المكتبات العربية والعالمية، وإخراجه إلى النور، وبالتالي إضاءة الزوايا الظليلة في الثقافة العربية عبر علاقتها بالمكان، والسفر فيه، والكشف عن نظرة العربي إلى الذات والآخر، من خلال أدب الرحلة بصفته من بين أبرز حقول الكتابة في التراث العربي، لم ينل اهتماماً يتناسب والأهمية المعطاة له في مختلف الثقافات. مع التنويه بتزايد أهمية المشروع وجائزته في ظل التطورات الدراماتيكية التي يشهدها العالم، وتنعكس سلباً على علاقة العرب والمسلمين بالجغرافيات والثقافات الأخرى، فالأدب الجغرافي العربي (وضمناً الإثنوغرافيا العربية) من شأنه أن يكشف عن طبيعة النظرة والأفكار التي كونها العرب والمسلمون عن «الآخر» في مختلف الجغرافيات التي ارتادها رحلتهم وجغرافيوهم ودونوا انطباعاتهم وتصوراتهم الخاصة بهم عن الحضارة الإنسانية والاختلاف الحضاري حيثما حلّوا.

في دورتها هذه كما في دوراتها السابقة تواصل الجائزة التوقعات المتفائلة لمشروع تنويري عربي يستهدف إحياء الاهتمام بالأدب الجغرافي من خلال تحقيق المخطوطات العربية والإسلامية التي تنتمي إلى أدب الرحلة والأدب الجغرافي بصورة عامة، من جهة، وتشجيع الأدباء والكتاب العرب على تدوين يومياتهم المعاصرة في السفر، وحض الدارسين على الإسهام في تقديم أبحاث ودراسات رفيعة المستوى في أدب الرحلة.

* * *

تهدف هذه السلسلة من كتب الدراسات والأبحاث في الأدب الجغرافي إلى إثارة اهتمام أكبر لدى أبناء ثقافتنا بهذا الفضاء المتروك مقصوراً على قلة من الدارسين وراء أسوار الأكاديميا، وإلى تجديد الانشغال لدى المثقفين والمبدعين العرب بموضوعات الأدب الجغرافي التي كاد قرن عربي من حصر الفكر بالأيديولوجيا أن يجعله بعيداً تماماً عن الأذهان.

ولعل من المهم بالنسبة إلينا في مشروع «ارتياد الآفاق» أن نشير إلى أن أحد أبرز حوافزنا لإخراج هذه السلسلة إلى النور هو ما لمسناه من حاجة ملحة لرصد نصوص أدب الرحلة التي أخذت تظهر تباعاً في سلسلة «مائة رحلة عربية إلى العالم» بأعمال بحثية ودراسات تشق لهذه السلسلة الطريق إلى الذائقة بصورة أفضل، وتضيء في الوقت نفسه الآثار الجلييلة التي أنجزها الرحالة والجغرافيون العرب والمسلمون على مدار أكثر من عشرة قرون هي عمر مجمل التيارات التي برزت في الأدب الجغرافي العربي، وجل هذه المؤلفات مجهول من السواد الأعظم من القراء العرب، بل ويكاد يكون غير حاضر بالصورة التي يستحقها في ثقافة بعض أفضل القراء العرب.

سيكون من شأن هذه السلسلة أن تعنى، على مستويات عدة، ومن زوايا نظر مختلفة، بشتى ما تثيره موضوعات الأدب الجغرافي المدونة بالعربية من تفكير وانشغال وبحث ومغامرة في طرح السؤال. وينطبق هذا على الدراسات التي ينجزها الدارسون بدءاً بأدب الرحلة، وحتى كتب الفضائل،

مروراً بالمصنفات التي عنت بالإثنوغرافيا والكوزموغرافيا والكارتوغرافيا والأقيانوغرافيا، وغيرها مما يدخل في باب الأدب الجغرافي في اتجاهاته المختلفة عبر العصور.

عندما نثير السؤال عن مقومات أدب الرحلة، فإن من شأن الدراسات المنتظرة أن تساهم في تفكيك الأسس التي نهضت عليها نظرة العربي إلى الآخر بعيداً وقريباً، وتقف على المشكلات العميقة التي تثيرها موضوعة الآخر في الثقافة، وذلك من خلال التشاكل مع الأسئلة المختلفة التي تثيرها النصوص المترجمة عبر القرون.

وعندما نتحدث في الكوزموغرافيا، فإن عالماً مجهولاً من الانشغال بالكون والوجود سوف يتجلى لنا.

وعندما نتحدث في الإثنوغرافيا والكارتوغرافيا، فإن أنماطاً من الوعي بالعالم، بالشعوب والحضارات ينهض هناك. فنحن في صلب الحديث حول المسافات والأبعاد والحدود والمعالم لإنسان يتفحص موطيء قدميه على الكوكب، ويسعى جاهداً لإدراك معنى وجوده من خلال ما يدركه من حالات وأحوال الوجود المختلف لبقية أبناء السلالة البشرية، إن في مسائل الغيب أو في مواضع الوجود.

وعندما نتحدث عن كتب فضائل المدن، وهناك من يستبعداها من الأدب الجغرافي، فنحن نتحدث عن أعمال تمزج بين الأدب والتاريخ في تركيزها على المكان المديني. وهي مستوى من مستويات انشغال الثقافة العربية بالمكان لا يقل شأنًا عن غيره.

وعندما نتحدث عن الأقيانوغرافيا، فإن مسافات من الأمواه وعلاقات تفلسف الجدل بين الحضور والخفاء وبين المدرك في المنظر والمدرك بالفكر وقوة المخيلة مما يشكل تلك الزرقة اللانهائية التي شغلت الجغرافيين القدامي، والتهمت المغامرين من بحارة ومسافرين.

على هذه الخلفية ندعو في مشروع «ارتياد الآفاق» الدارسين العرب

المعنيين بهذا الحقل، على اختلاف مرجعياتهم ومناهجهم في البحث، إلى إثراء هذا المسعى بأعمال البحث والتحقيق، لنتمكن معاً من استعادة الإرث الجغرافي العربي والإسلامي إلى خزانة الكتب العربية عبر وعي متجدد به، وبموضوعاته، وهو ما يساعد على ربط هذه المعرفة المنجزة بالمعرفة الجغرافية المعاصرة، وبالتالي تمكين القارئ من بناء تصورات حديثة حول أدب السفر وأدب العلاقة مع المكان، وهو ما من شأنه أن يبلور وعياً أفضل للإنسان بعالمه.

محمد أحمد السويدي



اهتم المغاربة في العصر الوسيط بالمشرق بكل جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، وتبدى ذلك من خلال ما دونه رحالتهم عن مشاهداتهم في الرحلات التي قاموا بها إلى هذا المشرق، على الرغم من أن هذه الرحلات اتسمت بصفة المحدودية في ذلك العصر.

ويبدو أن الكثير من المشاركة لا يعرفون عن هذه المدونات المغربية التي صورت المشرق العربي إلا القليل، وهذه المدونات مازالت بحاجة إلى بذل جهود كثيرة من الدارسين لجذبها إلى دائرة الضوء، ولم يتحقق في هذا المجال حتى الآن سوى دراسات محدودة لبعض المغاربة المحدثين، وثلة من أبناء المشرق الذين اهتموا بهذه الرحلات قبل وقت قصير. ونحن بحاجة ملحة اليوم إلى مثل هذه الدراسات، لأن البحث التاريخي في هذا العصر يتجه إلى معرفة صورة «الآخر» من خلال وحداته الحضارية.

ولن يتيسر لنا معرفة صورة المشرق من خلال المدونات المغربية إلا بعد بذل جهد مضمّن يتناول مظاهرها المختلفة، ويستجلي تناقضاتها وغموضها، لذلك كانت دراسة موضوع «صورة المشرق العربي في مدونات رحالة الغرب الإسلامي من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري (12 إلى 14م)» من القضايا التي استرعت انتباهي أثناء قراءتي لرحلات المغاربة والأندلسيين الذين نقلوا صور المشرق الحضارية، على الرغم من ندرة تسجيل المغاربة لمشاهداتهم في رحلاتهم خاصة في العصر المقصود بالدرس، فهذا التدوين في نظرهم غير نافع، حتى اعتبر علم

الجغرافية وماله علاقة بوصف البلدان والتعريف بالقبائل وعادات الناس علماً لا نفع فيه، وذلك ما عبر عنه بصراحة محمد بن عبد المنعم الحميري في مقدمة كتابه «الروض المعطار»: «ومع هذا فقد لمت نفسي عن التشاغل بهذا الوضع الشاذ عن الاشتغال بما لا يغني عن أمر الآخرة، والمهم من العلم المزلف عند الله تعالى وقلت هذا من شأن البطاليين وشغل من لا يهمه وقته... بل أقول أعوذ بالله من علم لا ينفع»⁽¹⁾. لكن هذا لم يثن المغاربة عن العناية بأدب الرحلات وعلم الجغرافية، فقد كان الحج إلى بيت الله سبباً في تأصل فن الرحلات عند الأندلسيين والمغاربة، ولذلك اهتموا بتدوين الرحلات، وفرعوها إلى رحلات جغرافية وأدبية اجتماعية. فمن النوع الأول ما كتبه الوراق والبكري وأبو حامد الغرناطي والإدريسي. ومن النوع الثاني ما كتبه ابن جبير وابن رشيد والعبدري وابن بطوطة والبلوي وغيرهم. ومن الملاحظ أن المغاربة والأندلسيين كانوا مولعين بالسياحة والتجوال في مشارق الأرض ومغاربها وكانوا يشعرون بدافع شديد ينزع بهم إلى كتابة ذكرياتهم وتسجيل ما كان يختلج في أنفسهم عند توجههم شطر المشرق بقصد طلب العلم وأداء فريضة الحج أو بدوافع أخرى. ولا شك أن الرحلات الأهم التي قام بها المغاربة هي التي كانت متجهة صوب الحجاز، ومرد ذلك الحنين إلى مهبط الوحي، والرغبة في الارتواء من معين المفاهيم الإسلامية، والأخذ عن علماء الإسلام المشهورين. وقد تميزت هذه الرحلات بأسلوب خاص، إذ غالباً ما تستهل بالاستخارة، وتبدأ الرحلة يوم الخميس، ويهتم الرحالة بتسجيل تاريخ الدخول إلى كل مدينة والخروج منها. مع تقديم معلومات واضحة عن المدن والقرى التي زاروها وعن العلماء الذين اتصلوا بهم، كما وصفوا مساجد المدن ومنابر علمائها والحياة الاجتماعية والتجارة، وعندما يصلون إلى الحجاز يتحدثون عن مناسك الحج، وبعد أدائهم للفريضة يتوجهون إلى أهم عواصم الإسلام. ولا شك أن هذه الرحلات استطاعت أن ترسم صورة حية للمجتمع الإسلامي وأحواله السياسية والاقتصادية وكذلك الدينية والفكرية والعلمية. وهذه الصورة تعطينا فكرة واضحة عن تطور العالم الإسلامي وتقدمه أو تأخره وانحطاطه في تلك الحقبة وأسباب ذلك.

(1) الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1975، ص 1-2.

إن مدونات الرحلات المغربية والأندلسية تتجاوز محتواها كمجرد مذكرات، إلى اعتبارها مصدراً من مصادر التاريخ للمشرق العربي بكل مظاهر ثقافته وأنشطته الحضارية، بحيث إن الرحلات المغربية تعتبر من هذه الناحية تاريخاً لما أهمله التاريخ.

ولما كانت هذه الرحلات من إنتاج مغاربة، وأحداثها جرت في مسرح بيئات أخرى مشرقية كالبحر ومصر والشام والعراق وما بينها، فإن اهتمام مؤلفيها قد انصب على معالم ومظاهر ونظم وأشخاص من صميم البلدان التي حلوا بها، وسواء كان الأمر يتعلق بهذا أو ذاك فإن هذه المعلومات الثمينة تفيد في توثيق الصلات بين مختلف أطراف العالم العربي الإسلامي، وتوسع آفاق معرفة أبنائه ببعضهم من خلال تبادل الرأي والمحاورة والمناظرة، فيقع التعامل والتفاعل، ويحصل التفاهم والتشاور مما يوحد صفوف هذا العالم.

ومن هنا تبدو دراسة هذا الموضوع أساسية للاطلاع على معالم التاريخ الإسلامي الوسيط، وخصوصاً إذا تذكرنا قلة المختصين والباحثين فيه، فالأعمال التي تناولت مجالات الحياة بالمشرق العربي من خلال الرحلات المغربية والأندلسية هي أعمال محدودة جداً إذ لم نعد منها إلا على دراسة واحدة لصالح الدين المنجد، وعنوانها «المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى»، وهي دراسة وصفية تناولت بالبحث مدن (دمشق، القاهرة، بغداد)، وكيف نظر إليها من زارها من الجغرافيين والرحالة المغاربة والأندلسيين. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة لم تتناول الرحلات في هذه الفترة بالتعريف أو التحليل أو استخلاص النتائج، ولم يتم توظيف الكثير من نصوص الرحلات التي ارتكزت عليها هذه الدراسة، كما أن بعضها الآخر اتصف بالتعميم بحيث لم يكلف الباحث نفسه مشقة تحليل ما جاء فيها من معلومات بشكل معمق، وذلك بالبحث عن الأسباب الحقيقية المفسرة لذلك. ثم إن تصوير الواقع المشرقي بالاعتماد على مصدر ذي نظرة أحادية ومغربي الأصل، يبقى غير كاف لإعطاء صورة حقيقية وواضحة لذلك الواقع، ومن ثم وجب الاستناد إلى مصادر ذات أصول ومشارب متنوعة.

أما الدراسات الحديثة التي تناولت موضوع دراستنا بشكل جزئي فمنها على سبيل المثال لا الحصر:

- 1- عبد الحميد، سعد زغلول، «ملاحظات عن مصر كما رآها ووصفها الجغرافيون والرحالة المغاربة في القرنين السادس والسابع للهجرة»، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، م8، 1954م.
- 2- الأنصاري، عبد القدوس، «الجزيرة العربية في رحلتي ابن جبير والعبدري، دراسات في تاريخ الجزيرة العربية»، الرياض، 1979م.
- 3- العبادي، أحمد مختار، «دور المغاربة في الحروب الصليبية في المشرق العربي، بحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية»، الإسكندرية، 1983م.
- 4- زنيبر، محمد، «الشرق العربي كما يتراءى من رحلة ابن بطوطة»، تطوان، جامعة عبد الملك السعدي، 1993م.
- 5- الحمدي، العربي، «أوضاع بلاد مصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية من خلال رحلة ابن بطوطة»، تطوان، جامعة عبد الملك السعدي، 1993م.
- 6- نواب، عواطف محمد، «الرحلات المغربية والأندلسية مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين»، مكتبة الملك فهد للنشر، الرياض 1996م.
- 7- التازي، عبد الهادي، القدس والخليل في الرحلات المغربية: «رحلة ابن عثمان نموذجاً»، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم إيسيسكو، 1997م.
- 8- الضعيفي، عبد العزيز، «مجتمع القاهرة من خلال رحلة العبدري»، بني ملال، جامعة القاضي عياض، ندوة العلاقات بين المشرق والمغرب، 1997م.
- 9- بهيني عبد المجيد، «أوضاع المسلمين تحت الإدارة الصليبية من خلال رحلة ابن جبير»، الرباط، مجلة التاريخ العربي، العدد 11، 1999م.
- 10- من خلال ما ذكرناه من نماذج عن الدراسات السابقة يتضح لنا أن صورة المشرق العربي (مصر، الشام، الحجاز، العراق) لم يفرد لها دراسة مستقلة ومعمقة وشاملة تتناول كل نواحي الحياة الحضارية في الفترة منذ القرن السادس الهجري

إلى القرن الثامن الهجري (12-14 م)، مع ملاحظة ملامح الاستمرارية والتغير في هذه الصورة.

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة: فهو المنهج التحليلي النقدي مع الارتكاز إلى إبراز المنهج الوصفي، واللجوء إلى المقارنة بين نصوص الرحلات المختلفة، للوقوف على رؤى كتابها وخلفياتهم الثقافية والفكرية ونظرتهم إلى المشرق، هذا إلى جانب إلقاء الضوء على منهجية هؤلاء الرحالة من خلال كتاباتهم وأسلوب معالجتهم للقضايا التي طرحوها.

أما أهم الصعوبات التي واجهتني فتتمثل في ندرة المعلومات والمتعلقة بالتأثيرات الاقتصادية، وكذلك التأثيرات السياسية والإدارية، حيث إن مصادرنا جد شحيحة في هذه المجالات. وإذا كانت المعلومات المتعلقة بالتأثيرات الدينية والفكرية والعلمية متوفرة مما دفع عدداً من الباحثين إلى التركيز عليها، فإن الأمر يختلف بالنسبة للتأثيرات الاقتصادية والسياسية. وأمام ندرة هذه المعلومات لجأت إلى استغلال كل الإشارات الواردة بهذا الخصوص في مختلف المصادر التاريخية والأدبية قدر الإمكان، وعلى الخصوص كتب التراجم والطبقات وبعض كتب الرحلة.

كما قمت بمقارنة ما جاء في كتب الرحلات ببعض المصادر المشرقية الأخرى سواء كانت في الحقب السابقة أو في الفترات اللاحقة القريبة من الإطار الزمني والمكاني الذي رسمته، وذلك رغبة في التوصل إلى بعض الحقائق عن طريق القياس والاستنتاج.

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وفصل تمهيدي وخمسة فصول وخاتمة.

أما الفصول فقسمتها على الشكل التالي:

الفصل التمهيدي: خصص لبيان صورة المشرق في الرحلات المغربية. واشتمل على محورين: الأول نشأة الرحلة وأهدافها، وتدرج تحته محاور فرعية تحدثت فيها عن فن الرحلة في الغرب الإسلامي، وأنواع الرحلات المدونة، والرحلة ودوافعها المختلفة، ثم رصدت صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة التي تتضمن ما هو روحي، وما هو واقعي، وخرافي. والثاني سلطت الضوء فيه على

الرحالة التسعة الذين اعتمدت الدراسة عليهم وهم: «أبو حامد الغرناطي، بنيامين التطيلي ابن جبير، ابن سعيد، ابن رشيد، العبدري، ابن بطوطة، البلوي وأخيراً ابن خلدون». وقد تناولت فيه مقتطفات من سيرتهم ومكانتهم العلمية ومؤلفاتهم ثم مميزات رحلاتهم.

الفصل الأول: أفرد للبحث عن أهم الأحداث السياسية والعلاقات الدولية في دول المشرق العربي (مصر، الشام، الحجاز، العراق)، حسب ما في مدونات الرحلات المغربية مع مقارنة ذلك كله بما ورد في بعض المصادر التاريخية سواء منها المعاصر أو اللاحق.

الفصل الثاني: تناولت فيه الناحية الاقتصادية وتشمل: الموارد المالية، والصناعات الرائدة، والمحاصيل الزراعية، والتجارة الداخلية والخارجية، والكوارث الطبيعية. كما عقدت مقارنات بين ما ورد في الرحلات عن هذا الجانب وبين ما ورد في بعض المصادر التاريخية، وإن كان هذا الفصل أقل حجماً من غيره بسبب إغفال الرحالة لهذا الجانب على وجه الخصوص.

الفصل الثالث: خصصته لدراسة الحياة الاجتماعية وإلقاء الضوء على المجتمع المشرقي بكل فئاته، في العادات والتقاليد والأخلاق، والمؤسسات الاجتماعية في الحواضر والمدن المشهورة، وصورة المرأة المشرقية، والألبسة، والأطعمة، والأشربة في ذلك العصر.

الفصل الرابع: تناولت فيه الحياة الدينية، مستعرضاً المذاهب والفرق الدينية السائدة في تلك الفترة المتمثلة في: المذاهب السنية، فرق الشيعة، الخوارج، كما تحدثت فيه عن التصوف. وعن حج بيت الله الحرام، وسبل وأساليب حركة الحج، والصعوبات التي تواجه الحجاج، وتنظيم ركب المحمل، ومناسك الحج. وفي الأخير قمت بدراسة لأشهر المشاهد والمزارات والأضرحة في المدن المقدسة والحواضر العلمية (مكة، المدينة، القدس، الخليل، دمشق، بغداد، القاهرة).

الفصل الخامس والأخير: خصصته للنظر في الحياة الفكرية والعلمية وتتضمن حلقات التدريس والقراءة في الجوامع والمساجد المعروفة، والمدارس الدينية، والتقاليد العلمية السائدة في تلك الفترة، والعلم والعلماء (المؤلفات والإجازات

وأبرز العلماء)، إضافة إلى مجالس الوعظ والتذكير (العراق نموذجاً)، ثم أتبعته بإلقاء الضوء على مصاحف الإمام عثمان بن عفان رضي الله عنه من خلال كتب الرحالة المغاربة والأندلسيين.

وإذا كان هناك تفاوت في أحجام فصول هذا البحث، فإن ذلك عائد إلى طبيعة موضوعات كل فصل، كما وردت في كتب الرحلات المغربية، وربط ذلك بما ذكر في مصادر أخرى.

أما الخاتمة فتتضمن ملخصاً لأهم النتائج التي توصل إليها البحث.

وقد ألحقت بالبحث ملاحق ورسومات وذلك لتقريب المعلومات الوارد ذكرها إلى ذهن القارئ. أعقبها ثبت بالمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها.

ومما هو جدير بالذكر التنويه والاعتراف والإقرار بفضل الأستاذين المشرفين الفاضلين اللذين كان لهما فضل السبق في مساعدتي علمياً ومعنوياً طيلة فترة كتابة الأطروحة: الأستاذ الدكتور محمد حمام، والدكتور محمد المغراوي، فعلى كتاباتهم ومشافهاتهم تتلمذت واستمددت العزم والرغبة في كتابة هذا الموضوع.

وأخيراً، أرجو أن أكون وفقت في دراستي هذه من أجل الإسهام في توضيح صورة المشرق العربي في حقبة تاريخية مهمة من خلال مدونات الرحلات المغربية والأندلسية الوسيطة. وقد بذلت ما في وسعي مكرساً ما يتناسب مع قيمة هذا العمل وأهميته من جهد ووقت، ولا أدعي أنني وصلت إلى الكمال في هذا البحث، ولكنني بذلت كل ما في وسعي ليكون هذا العمل إضافة جديدة في ميدان البحث العلمي، والله حسبي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين فهو نعم المولى ونعم المعين. وصلى الله وسلم على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المؤلف

في 24 شوال 1423هـ

الموافق 28 ديسمبر / أيلول 2002

الفصل التمهيدي

• أولاً: نشأة الرحلة وأهدافها

• ثانياً: الرحالة ومناهجهم

أولاً: نشأة الرحلة وأهدافها

1- فن الرحلة في الغرب الإسلامي:

إن الإسلام (الدين والدولة) قد اهتم بأمر الرحلة وتأمينها، فأضاف ثلاث رحلات جديدة إلى قائمة الرحلات التي تلبي حاجات الحياة وتنوعها، وتمثلت هذه بالإضافة في رحلة الحج، ورحلة طلب العلم، ورحلة السياحة والتجوال، وهذه الرحلات المتنوعة نجدها تزداد إشعاعاً وخصوصية في الغرب الإسلامي، لأن أهله ومفكره كانت لهم رغبتهم في الأخذ عن الشيوخ وزيارة الأماكن المقدسة والجولة من أجل الاطلاع والبحث، مما يصعب على الباحث الإلمام بكل من ساهم في هذه الرحلات على مدى الأزمنة، وإن كانت كتب التراجم والسير والتاريخ والأدب تتعرض لتراجم الرحالة وتعرف بإنتاجية الكثير من هؤلاء الرحالة ورحلاتهم. فالمقري قد أورد في كتابه «نفح الطيب» ما يزيد على ثلاثمائة من الرحالة الأندلسيين الذين رحلوا من أجل طلب العلم وحده وليس بغرض التجارة أو الحج، ومع هذا يعترف بقصوره وعجزه عن استيعاب كل من كان لهم شأن في الرحلة وذلك بقوله: «إن حصر أهل الارتحال لا يمكن بوجه ولا بحال ولا يعلم ذلك على الإحاطة إلا علام الغيوب.... ولو أطلقنا عنان الأقلام في من عرفناه من هؤلاء الأعلام، لطال الكتاب وكثر الكلام ولكننا نذكر منهم لمعا على وجه التوسط من غير إطناب داع إلى الإملال واختصار مؤد للملام»⁽¹⁾.

وقد انتظمت عملية الرحلات إلى الأقطار العربية والأجنبية شرقاً وغرباً، وبدأ لنا أن بلاد الحجاز تستقطب أكثر المغاربة وتستهوهم. فقد ذكر ابن خلدون في مقدمته «أن رحلة المغاربة كانت غالباً إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة

(1) المقري، أبو العباس، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1388 هـ / 1968 م، ص 5.

يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، ومن لم يكن العراق في طريقهم فاقصروا على الأخذ من علماء المدينة⁽¹⁾.

وتزداد وتيرة الرحلات في فترات متلاحقة وتتكاثر وفودهم، وقد طرح الكتاني في تقرظه لصاحب كتاب «دليل الحج والسياسة» قائمة طويلة بمن رحل إلى الحج، مقتصرًا فقط على من اشتهرت رحلاتهم بين الناس فعد منها أربعين رحلة حجازية⁽²⁾.

من الملاحظ أن بعض المغاربة لا يكتفون برحلة واحدة إلى المشرق العربي عامة وإلى بلاد الحجاز خاصة، ولكنهم بمجرد أن يعودوا إلى مدنهم في المغرب يسارعون إلى العودة من جديد، فهذا ابن جبير قام بثلاث رحلات متتالية، وابن بطوطة قضى جزءًا كبيرًا في الرحلة والتنقل، وكان البعض منهم يطيل في الحجاز فيستقر لفترة طويلة بمكة أو المدينة، مثل أبي عبد الملك مروان بن سمجون اللواتي الطنجي الذي أقام في الشرق سبع عشرة سنة⁽³⁾، وقاسم بن أحمد بن محمد بن عمران الحضرمي الذي رحل من سبتة إلى الحجاز فقضى فريضة الحج وأقام في البلاد الشريفة نحوًا من أربعة عشر عامًا⁽⁴⁾. أما ابن ميمون الغماري فقد استمرت إقامته في الشام إلى أن توفي بها.⁽⁵⁾

ويزاد التعلق بالمشرق العربي عامة والبلاد الحجازية بصفة خاصة ويتمثل ذلك في الإقامة الدائمة والجوار في مكة المكرمة أو المدينة المنورة، فقد ذكر السراج في فهرسته عن القاسم بن يوسف التجيبي أنه «لم يزل الفضلاء في كل عصر يقصدون الإقامة بمكة رجاء البركة فيأتونها، ويروون الأعاجيب ويحدثون بها

(1) مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1961 م، ص 805.

(2) محمد المنوني، المناهل، العدد 10، ص 66.

(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، 1399 هـ / 1979، ج 4، ص 43.

(4) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عنان، القاهرة، 1393 هـ / 1973 م، ج 4، ص 267 - 268.

(5) محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس، طبعة حجرية، ج 1، ص 74.

الناس»⁽¹⁾. وذكر ابن بطوطة جماعة من المغاربة المجاورين بمكة التقى بهم هناك، وهؤلاء هم⁽²⁾:

- الفقيه الزاهد أبو الحسن علي بن رزق الله الأنجري من طنجة، وهو من كبار الصالحين، جاور مكة أعواماً وبها وفاته.

- أبو العباس الغماري من أصحاب أبي الحسن بن رزق الله وسكن بمكة ووفاته بها.

- الصالح أبو يعقوب يوسف من بادية سبتة كان بصحبة الفقيهين المذكورين.

كان الرحالة الأندلسيون والمغاربة تستهويهم علوم المشرق في جميع الفروع الثقافية، ويحرصون على استمرار العلاقات مع المشرق والتي عادت عليهم بفوائد كثيرة أهمها بلورة الحركة العلمية في الأندلس وازدهارها، وكذلك تقوية العلاقات بين رجال العلم في كل من الشرق والغرب. وإذا ما تصفحنا كتب التراجم الأندلسية وجدنا أسماء العديد من العلماء الذين رحلوا إلى بلاد الشرق في سبيل تحصيل العلم والتمكن من الجوانب العلمية.

كان الاهتمام بالأحاديث النبوية وجمعها في مقدمة العلوم التي يرحل المغاربة من أجلها وهناك العديد من العلماء الذين رحلوا إلى المشرق للالتقاء بشيوخ علم الحديث فبرزوا فيه بعد عودتهم لا سيما جمعه في كتاب منظم ودراسته، من هؤلاء محمد بن وضاح بن شريفة الذي رحل إلى المشرق ثم رجع إلى الأندلس فأنشأ مدرسة الحديث وظل علماً من أشهر أعلام الحديث إلى وفاته سنة 287 هـ⁽³⁾. ومن العلوم الدينية الأخرى التي ركز عليها الرحالة الأندلسيون علوم القرآن، وهي تشمل علم القراءات وعلم التفسير، واشتهر عبد الرحمن بن موسى الهواري بهذه العلوم

(1) فهرسة يحيى السراج، مخطوط الخزانة العامة، رقم ك 1242، ص 96.

(2) ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بيروت، ط دار التراث، 1388 هـ / 1968، ص 149 - 153.

(3) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص 43.

وله كتاب في تفسير القرآن⁽¹⁾. ويعد بقي بن مخلد من أشهر من ألف في التفسير، فقد قال ابن حزم القرطبي عن كتابه أنه لم يؤلف في الإسلام مثله⁽²⁾. وجاءت جهود بقي بن مخلد في التفسير وغيره من العلوم نتيجة رحلته إلى المشرق وطلبه للعلم. ولا تغفل رحلة زياد ابن عبد الرحمن اللخمي إلى المشرق فعن طريقها دخل فقه الإمام مالك إلى الأندلس وانتشر كتابه «الموطأ». ويعود الفضل في رسوخ هذا المذهب أيضاً إلى يحيى بن يحيى الليثي تلميذ زياد الذي شجعه على الرحلة إلى المشرق وطلب العلم، فرجع إلى الأندلس بعلم وفير.⁽³⁾

لم تقتصر رحلات الأندلسيين على تلقي العلوم الدينية فحسب بل تعدتها إلى العلوم الأخرى، مثل اللغة العربية وآدابها، وكان لبعد الأندلس والمغرب عن مصادر الدراسات النحوية في البصرة والكوفة دور كبير في تشدد الدارسين بالالتزام بقواعد اللغة والتعمق في دراستها.

وفي مقدمة الأندلسيين الذين رحلوا إلى المشرق محمد بن عبد السلام الخشني (ت 286 هـ) الذي دخل العراق وأماكن أخرى وقضى خمسة وعشرين عاماً درس خلالها اللغة وآدابها وأخذ عن علماء مشهورين كثيراً ثم عاد إلى قرطبة ودرس في مسجد الجامع⁽⁴⁾. ونحن في هذا الصدد لا نبخس حق الرحالين المغاربة الذين استهوتهم المجالس العلمية والحلقات والمناظرات بين العلماء، ومن أمثلة هؤلاء شرف الدين أبو عبد الله بن عمران (ت 688 هـ) الذي عرف بالشريف الكركي نسبة إلى بلدة بالشام مع أنه ولد بفاس وتفقه على الشيخ أبي محمد صالح ثم رحل إلى المشرق⁽⁵⁾، وكذلك محمد بن إبراهيم الوطواط الكاتب

(1) المصدر نفسه ص 257.

(2) انظر رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها التي نشرت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ص 178. عبد الواحد شعير، دراسات أندلسية، ص 257.

(3) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ص 179.

(4) المصدر نفسه، ص 14 - 15.

(5) ابن رشيد الفهري، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيبة إلى الحرمين مكة وطيبة، تحقيق محمد حبيب الخوجة، تونس، 1405 هـ / 1982 م،

الوراق (ت 718) هـ الذي هو أيضاً مغربي المولد مصري الدار. ⁽¹⁾ أما الشاعر أبو عبد الله البوصيري (ت 699) هـ الذي نسب إلى هذه الأرض المصرية فيذكر عنه الوليد ابن الأحمر في شرحه للبردة المشهورة أن «مولده ببجاية وارتحل عنها مع أبيه إلى المشرق، فاستوطن مدينة بوصير وكان يؤم بجامعها الأعظم» ⁽²⁾. ويقال عن مؤلف الديباج المذهب ابن فرحون (ت 799) هـ، إن أسرته من المغرب، فولد ونشأ في المدينة ونسب إلى يعمر بن مالك من عدنان على الطريقة المشرقية. ⁽³⁾ وهذا محمد بن أحمد بن علي تقي الدين الفاسي (ت 842) هـ، الذي نشأ بمكة ولكن أصله من فاس ⁽⁴⁾. من هنا يتبين لنا أهمية الرحلات في عملية الاتصال مع المشرق العربي ونقل علومه إلى الأندلس والمغرب في شتى الاختصاصات. وبما أن الرحلات ساعدت أيضاً على نشر الثقافة الأندلسية والمغربية في المشرق فقد مارس بعض الرحالة التدريس والتأديب في مختلف البلدان المشرقية، إذ كان من أهم النتائج المرجوة لهذه الرحلات هو قيام علاقات ثقافية مع العلماء والفقهاء والأدباء والمؤرخين حيث كانت العلاقة تنشط في فترات زمنية معينة ثم تتجمد.

- أنواع الرحلات المدونة:

بما أن الرحالة قد دونوا مذكراتهم في مصنف خاص ذكروا فيه ما جمعوه من أخبار وما توصلوا إليه من نتائج واهتمامات، فإن مؤلفاتهم نجدها تدرج تحت الأنواع التالية:

ص 68. ابن فرحون البعمرى، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لبنان، دار الكتب العلمية ص 332.

(1) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة، 1963، ص 406.

(2) مقدمة شرح البردة لابن الأحمر، تأليف أبي زيد عبد الرحمن الحاديري، مخطوط خزانة القرويين، رقم 40 / 643.

(3) خير الدين الزركلي، الأعلام، بيروت، ج 1، ص 47.

(4) أبو الحسن النباهي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس المسمى المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، ط بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1401 هـ / 1980 م، ص 171.

1- رحلات دونت أثناء الرحلة ويمثل هذا الصنف الرحالة العبدري، حيث قال عندما التقى بالعالم ابن دقيق العيد في القاهرة وحصل على الإجازة «ووقف على ما تقيد من هذه الرحلة واستحسنه وأفادني فيها أشياء وقيد منها وفاة الشقراطسي صاحب القصيدة المشهورة حسبما تقيدت في موضعها مما تقدم⁽¹⁾. يبدو أن العبدري قد عرض على ابن دقيق العيد ما كان قد دونه في رحلته وهو في طريقه من بلده حاجاً إلى القاهرة ومنها إلى الحجاز.

2- رحلات دونت من المذكرات التي سجلها أصحابها أثناء الرحلة والتجوال، ويمثل هذا الصنف الرحالة ابن رشيد الذي دون مذكرات ونصوصاً وأشعاراً، وبعد رجوعه من الرحلة نظم ما جمعه وأخرجه منسقاً، ولعل هذه الطريقة قد استهوت الكثير من الرحالة، لأن كثيراً منهم صاروا يفتتحون رحلاتهم بإسداء النصيح والتوجيه إلى من يرغب في الحج وتأدية المناسك، وهذا يبرهن على أن الرحالة قد أنهى رحلته، ولكنه لم يلم شتات ما جمعه منها بعد، ولم ينسق ما رواه عن الأعلام⁽²⁾.

3- رحلات كتبت من الذاكرة إما بصفة كلية أو جزئية، لأن أصحابها لم يدونوا ما شاهدوه أثناء رحلاتهم أو أن ما دونوه تعرض للضياع، ومن أمثلة هذا الصنف الرحالة ابن بطوطة الذي لم يتوفر لديه أصول الرحلة ونصوصها ولعل هذا هو سبب الخلط والاضطراب في تسلسل الرواية، أما من اعتمد من الرحالة على الذاكرة في بعض ما ورد في الرحلة فيعترف بالسهو إزاء بعض الأخبار والحكايات، أو يأسف على ما قد يرد في رحلته من الاضطراب في روايته، فمثلاً ابن رشيد يتشكك في ما تحدث به الشاميان أمامه بمسجد النبي (صلى الله عليه وسلم)⁽³⁾.

4- رحلات كتبت عن الرحالة، فكثير من الرحلات لم تصل إلينا لو لم تكن هناك

(1) العبدري، الرحلة المغربية، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، 1968 م، ص 139 140.

(2) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، الرباط، مطابع عكاظ، 1990، ج 1، ص 35.

(3) ابن رشيد، ملء العيبة، 5، 65 ب.

مبادرة من غير أصحابها، فرحلة ابن جبير لم تكن منظمة من حيث الأخبار والمذكرات على الشكل المطلوب، فتصدي غيره ممن أعجب بمحتواها لهذه المهمة. ويوضح ابن الزبير هذا المفهوم بقوله: «وليست من تأليفه فيما يذكر لي شيخنا الغافقي، إنما قيد هو حاصلها من ذكر المراحل والانتقالات، وأحوال البلاد لنفسه تقييداً لم يصل به التأليف، فرتبه بعض من أخذ عنه، وأتقنه مؤسساً»⁽¹⁾. وهذا ابن رشيد يشيد بدور عبد المهيمن الحضرمي في تنقيح الرحلة وإخراجها عندما قال: «ولولا عزمه على في تخليصها ما خلصتها ولا خرجتها ولا أظهرتها لعدم الراغب وقلة الطالب»⁽²⁾. وأيضاً لولا عناية السلطان أبي عنان برحلة ابن بطوطة وإعجابه بها وتكليف ابن جزري الكلبي بتدوينها وتسجيل ما يمليه عليه صاحبها لضاعت ولكان مصيرها النسيان والإهمال.

2 - الرحلة ودوافعها المختلفة:

يجدر بنا أن نكشف عن الأسباب والدوافع العديدة التي استحثت همم علماء الغرب الإسلامي، على جوب الأرض وعلى إبراز تقويم البلدان وممالك الممالك علمائهم الدافع إلى الرحلة والتجوال هو بُعد المغرب والأندلس عن المشرق العربي. وبما أن بلاد الحجاز هي مهد الحضارة العربية الإسلامية ومهبط الوحي، فالحج كان ولا يزال رحلة يتشوق إلى أدائها الناس عامة والعلماء والفقهاء خاصة، ونتيجة لذلك فقد اكتسبت رحلة الحج صفة دينية شعبية، وذلك لأن الحجاج كانوا يتجمعون في قوافل تبدأ صغيرة ثم تنمو تدريجياً كلما تقدم بها الطريق بما ينضم إليها من وفود. ولا ننسى أن الحج كان فرضاً لازم السلوك المغربي في تاريخه الإسلامي. ولكن الرحلة لم تقتصر على الحج بل كانت هناك دوافع أخرى مثل التزود بالعلم ومقابلة الشيوخ من العلماء والفقهاء، وكان ذلك في العصور الإسلامية معياراً للحكم على مستوى العلماء والفقهاء، وهناك أيضاً دافع آخر لا يقل أهمية وهو التجارة، فهذا أمر يقتضي القيام بالرحلة والسفر البعيد. وقد بلغت

(1) شكيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، مصر، 1358هـ / 1939م، ج3، ص118.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، 6، 4ب.

تجارة المسلمين في العصور الذهبية شأوا لم تبلغه أي أمة قبل عصر الاكتشافات الجغرافية، إذ إن الجهود العربية الإسلامية في المشرق والمغرب كانت قد أفلحت منذ زمن بعيد في اختراق حواجز المسافات وبلوغ الأهداف.

وإلى جانب ما سبق ذكره نشير إلى الرحلات التكليفية، ويدخل في هذا الباب الحاجة إلى المعلومات والبيانات عن البلدان والشعوب التي امتد إليها الإسلام وأصبحت جزءاً من عالمه. ولقد اقتضت ضرورات الحكم والإدارة أن يكلف الحكام بعض الأشخاص بالقيام برحلات تفقدية لجمع البيانات والحقائق. ومما هو جدير بالذكر في استعراض هذه الدوافع أنه لا بد من ربط الرحلة بالظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية، في الغرب الإسلامي في ذلك الوقت باعتبار أن الرحلة واتجاهاتها نتيجة حتمية لما اتسم به الغرب الإسلامي، وما ساد مناخه وبيشته من مذاهب وتقاليد وسلوك.

2 - 1 العامل الديني:

يعتبر هذا الدافع من أقوى الدوافع المحركة للرحلات المغربية إلى المشرق العربي، خصوصاً وأن بلاد الغرب الإسلامي عرفت جواً روحياً خاصاً، حتى أصبحت المقاييس الدينية متحركة في كل نواحي الحياة، وأصبح الدين هو القاسم المشترك الذي يجمع الآراء والجهود، لاسيما وأن الحياة الدينية اتسمت بمظاهر عديدة وأشكال متنوعة في المجتمع المغربي، منها انتشار التصوف الذي كان له الأثر البالغ في الحياة الاجتماعية، وقد انتشر بين عامة الناس وفضلائهم من علماء وفقهاء. وفي كتاب «أنس الفقير» الكثير من أخبار العلماء الزاهدين المتفانين في العبادة، حتى ضمن العلماء المشتغلين بالعلوم الطبيعية والتجريبية والعقلية⁽¹⁾. وقد أسهمت الصوفية في تغذية العوامل التي لها علاقة بالرحلة والسياحة والتجوال، وعُدت سبباً في إذكاء دوافع الرحلات، ونضيف إلى ذلك مظهراً روحياً آخر عرفه هذا المجتمع هو نسخ المصحف وإرساله وقفاً إلى الأماكن المقدسة، سواء إلى

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق محمد الفاسي وأدلف فور، الرباط، 1965 م، ص 66، 67.

مكة أو المدينة أو القدس، بالإضافة إلى المساجد المعروفة والمشهورة في المشرق العربي، وقد حرص الحكام على هذا المظهر مثل ابن يعقوب المريني الذي حرص على أن يباشر عملية النسخ باليد والإشراف على التذهيب قبل إرسال المصاحف إلى المساجد الموقوفة عليها بالمشرق⁽¹⁾. ومن المظاهر الروحية الأخرى الاحتفال بالمولد النبوي الذي يعد مناسبة عظيمة بأهميتها واستشعار جلالتها، فليس غريباً على المجتمع المغربي الاحتفال بهذه المناسبة من خلال إظهار الزينة وتعطيل المصالح الحكومية الرسمية وإنشاد الشعر في المجالس التي تقيمها الأوساط الرسمية والشعبية على السواء، ويتفق الباحثون على أن هذا الاحتفال شاع مع حلول القرن السابع الهجري شرقاً وغرباً⁽²⁾ ناهيك عن كثرة الأشعار التي عبر بها أصحابها عن حب رسول الله ﷺ وعن الشوق إلى البقاع المقدسة، وهذا ما نلاحظه في قراءتنا لكتب الرحلات المغربية إلى المشرق العربي والتي تضم جزءاً كبيراً من هذا الشعر الديني الذي يعبر عن الشوق والهيام لهذه الأماكن التي يأتيها الناس عامة والعلماء خاصة من كل حدب وصوب. ومما تجدر ملاحظته أن الرحلات إلى الحجاز كانت مليئة بهذه الروح التي تساعد في تحمل الأخطار التي تشوبها سواء في البر أو البحر، وذلك لأن الرحلة إلى الأماكن المقدسة أصبحت واجباً دينياً مرتبطاً بفترة زمنية محددة وتهون في سبيل تحقيقها كل التضحيات. ومن استقراءنا لغايات الرحلة وأهدافها والتي تدخل ضمن هذا الإطار نجد أنها كانت تتوخى إحدى هذه الغايات، وهي تأدية فريضة الحج والقيام بالمناسك وما يصحبها من زيارة قبر النبي ﷺ والشيخين أبي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ولقد كان القيام بهذه الفريضة رغبة الجميع في المغرب العربي، علماً بأن هذا السلوك كان مصاحباً للمجتمع المغربي الذي يضع الدين في المرتبة الأولى من أولوياته، فمن الملاحظ أن الرحالة المغربي لا يقنع برحلة واحدة إلى الحج، ولكنه بمجرد أن يعود إلى أرضه نجد نار الشوق تتأجج مرة أخرى إلى هذه الأماكن فيشد الرحال

(1) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن في أخبار مولانا الحسن، مخطوط الخزانة العامة رقم ق111، ص323.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، 1972م، ج1، ص481.

من جديد، وقد لا يكفي بحجتين أو ثلاث فهناك الأمثلة الكثيرة في هذا الصدد، فهذا ابن بطوطة نفسه تعددت حجاته وأمضى فترة طويلة وهو يتجول حول بلاد الحجاز، وهو الذي أصابه المرض في طريقه إلى بجاية فلم يتوان أو يتخلف عن حضور الموسم مفضلاً أن يدركه الأجل وهو في بلاد الحجاز⁽¹⁾، وهذا عبد العزيز اللمطي الفاسي حج أزيد من ثلاثين حجة ومات بالمدينة⁽²⁾. وكذلك أبو زكريا يحيى الصنهاجي الذي حج عشر حجج وجاور ستين⁽³⁾.

ولم تكن الرحلة ذات الدوافع الدينية مقتصرة على بلاد الحجاز، فهناك الرحلة إلى الأماكن المقدسة في بلاد الشام، فكان الرحالة يقصد كلا من دمشق، والقدس، والخليل وغيرها، إذ لم تحظ منطقة خارج إطار الجزيرة العربية بمثل ما حظيت به بلاد الشام من الاهتمام، نظراً لماضيها السياسي المشرق وريادتها العلمية والثقافية التي استمرت لفترة طويلة والتي استأثرت باهتمام الكثير من المؤرخين والعلماء الذين كتبوا مؤلفات عديدة في بيان فضلها ومركزها⁽⁴⁾، وهذا ما حدا بالرحالة في أن يتوجهوا إلى هذه المناطق. فمكانة القدس الشريف في نفوس المغاربة عظيمة فهي أولى القبلتين وثالث الحرمين ولها من الفضائل ما ذكره النبي. ناهيك عن احتوائها أضرحة الكثير من الأنبياء عليهم السلام، فزيارتها لا تقل أهمية عن زيارة الأماكن المقدسة في بلاد الحجاز، لذا خصها بعض الحكام بجملة مهمة من المصاحف التي بعثها إلى المشرق، بالإضافة إلى السفارات والبعثات التي تحمل الهدايا⁽⁵⁾.

أما عن الأماكن المقدسة في دمشق فنجد كمثال النعل النبوية التي كانت بدار الحديث الأشرفية⁽⁶⁾، وممن وقف عليها من الرحالين المغاربة ابن رشيد

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 12.

(2) أحمد بابا التبنكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، بيروت، ص 183.

(3) المصدر نفسه، ص 356.

(4) أبو الحسن الربيعي، فضائل الشام ودمشق، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، ط. المجمع العلمي بدمشق، 1950م، ص 16.

(5) د. عبد الهادي التازي، دعوة الحق، سنة 22، عدد 5، ص 129 130.

(6) أبو العباس المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، الرباط، نشر وزارة الأوقاف، ج 3، ص 272.

والواديّاشي⁽¹⁾. ونظرا لقداستها فإن أهل دمشق كانوا يستشفون بهذه النعل النبوية عند نزول المعضلات ويرون بركتها⁽²⁾.

وبالإضافة إلى الدافع الديني لهذا النمط من الرحلات، هناك دافع آخر شجع على الرحلة لدى الغرب الإسلامي وهو دافع الرحلة الصوفية، وهذا النمط اتجه إليه الكثير من الرحالة المغاربة واستقطب العديد منهم، فأغلب المتصوفة قاموا برحلات عرفت بالسياحة والتجوال⁽³⁾. وهى جولات يقوم بها الرحالة قاصداً بها كشف الحقائق أو العثور على شيخ يوجهه في مسيرته الروحية ويأخذ عنه أصول الطريقة وكذلك لإشباع الرغبة في التقرب إلى الله والتفاني في عبادته، وذلك ما أفصح عنه ابن ميمون بقوله: «وكنت قد خرجت من فاس المذكورة متوجها إلى المشرق والله أعلم في جمادى الآخرة سنة إحدى وتسعمائة قاصداً طلب الآخرة»⁽⁴⁾.

وقد يكون هدف الرحلة الاتصال بالشيخ المتصوفة من أجل التبرك بلقائهم والفوز بدعواتهم الصالحة، فابن بطوطة يقطع المسافات والمراحل للتبرك بولي صالح ذكر له، أو متعبداً منقطع في زاوية أو خلوة⁽⁵⁾. والرحلات الدينية لم تقف عند هذا الحد بل اتسع نطاقها فاتخذ أشكالا أخرى، فهناك الرحلة بغرض الجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمته، ولسنا بصدد ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث المسلمين على القيام بهذا الأمر إذا ما قام العدو بالنيل من بلاد المسلمين ومصالحها، فقد مرت ظروف قاسية على البلاد الإسلامية في الشرق والغرب ازداد فيها تكالب الصليبيين على البلاد واشتد طمعهم في الاستيلاء على الأراضي الإسلامية والاستحواذ عليها، في الوقت الذي كان فيه المسلمون يعانون من التمزق

(1) ابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرجال، القاهرة، 1390هـ / 1970 م، ج 2، ص 103.

(2) أبو العباس المقرئ، فتح المتعال في مدح النعال، طبعة الهند، ص 362.

(3) ابن القنفذ، أنس الفقير، ص 93-107.

(4) ابن ميمون الغماري، رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، مخطوط الخزانة العامة، رقم ق 95، ص 2.

(5) ابن بطوطة، الرحلة، ص 288.

السياسي والنزعات الانفصالية في البلاد، وفي الحقيقة فإن رحلات الجهاد تعددت في نواحي الغرب الإسلامي حيث نجد رحلة مغاربة قاموا بالجهاد ضد الصليبيين في العدو الأندلسية، فابن بطوطة لم يرحل إلى الأندلس إلا من أجل هذه الغاية، إذ يقول: «وتوجهت إلى مدينة سبتة فأقمت بها شهراً وأصابني بها المرض ثلاثة أشهر ثم عافاني الله فأردت أن يكون لي حظ من الجهاد والرباط فركبت البحر، فوصلت إلى بلاد الأندلس حيث الأجر موفور للساكن، والثواب مذكور للمقيم، وكان ذلك إثر موت طاغية الروم الفونس»⁽¹⁾. ولقد قطع أبو محمد عبد الله الورياجلي رحلته نحو المشرق التي كان قد شرع فيها حيث انقلب راجعاً من تلمسان نحو المناطق الإسلامية المهددة في شمال المغرب والأندلس للدفاع عنها وأبلى البلاء الحسن رغبة في الاستشهاد⁽²⁾.

2. 2 الدافع العلمي:

تعود نشأة الرحلة في طلب العلم إلى بداية انتشار الإسلام، فهي من الممارسات التي أكد عليها الدين وطالب بها أفرادها، فقد كان من المعتقد أن اكتمال العلم لا يتم إلا بالرحلة إليه، ويرى ابن خلدون⁽³⁾ أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة تزيد في اكتمال التعليم، فعلى قدر كثرة الشيوخ وتعدددهم يكون حصول ملكات التعلم ورسوخها في ذهن طالب العلم، ولهذا السبب نجد أن علماء المسلمين اهتموا كثيراً بالرحلات العلمية. ولم تقف الخلافات السياسية بين أجزاء العالم الإسلامي بجناحيه الشرقي والغربي عائناً أمام انتقال العلماء من مكان إلى آخر، فكانت الرحلات من المغرب والأندلس إلى المشرق أكثر شيوعاً بين العلماء، واقتصرت في بداية الأمر على اقتباس علوم المشرق باعتبارها الأصل والأساس. وعملت الرحلات العلمية على توثيق العلاقات وترسيخها بين الجانبين، وأضفت على الحياة العلمية والثقافية طابع النمو والازدهار، ونقلت المغاربة والأندلسيين

(1) المصدر نفسه، ص 651.

(2) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص 159.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 541.

من بلاد مقلدة للمشرق إلى بلاد منافسة ومتفوقة في بعض الأحيان⁽¹⁾. ونتج عن هذه الاتصالات بلورة الحركة العلمية في بلاد الأندلس والمغرب، وعادت على المغاربة بفوائد كثيرة، وكانت الرحلات تتجه دائماً إلى عواصم الأقطار الإسلامية الشهيرة مثل القيروان في تونس والإسكندرية والقاهرة في مصر، وبغداد والبصرة والكوفة في العراق، ومكة والمدينة في الحجاز. وإذا ما تمعنا في كتب التراجم نجد أسماء العديد من العلماء الذين رحلوا إلى بلاد المشرق طلباً للعلم وللتمكن منه. لكن كتب التراجم تكتفي أحياناً في التعريف بالعلماء بعبارة «وله رحلة أو رحل في طلب العلم لإظهار منزلته العلمية ودرجته الفكرية، ومن هنا كان العالم يرحل لرواية حديث، أو لقاء عالم، أو التعرف إلى مناهج جديدة، أو الحصول على كتب يرغب في الاطلاع عليها. وأورد الرحالة ابن العربي مسألة من مسائل الخلاف في بعض كتب حررها وهو في العراق وقال «لو لم أظفر في رحلتي إلا بهذه المسألة لكفتني»⁽²⁾. ونجد الرحالة ابن رشيد يشعر بالندم وهو يرحل من بلد ما، وذلك لأنه لم يكمل قراءة كتاب شيخه أو لم تيسر له كتابة بعض الفوائد لعائق السفر⁽³⁾. ولهذا نجد أن الرحلات المعروفة اتسمت بالطابع العلمي التوثيقي، وهذا ما نلاحظه في رحلات عديدة مثل رحلة ابن رشيد، والعبدري، والبلوي، وابن خلدون وغيرهم كثير. إذن فالرحلة كانت تعنى أساساً بالعلم والدراسة، وصار من المؤلف اتجاه المغاربة في أغلب الأحوال إلى المشرق للتلمذ والأخذ عن علمائه، لأنهم كانوا يعدّون المشرق منبع العلوم والمعرفة بشتى أنواعها، وأن الشخصية العلمية المغربية لا تكتمل إلا بالأخذ عن المشارقة والتلمذ عليهم، فالمقري ذكر سبعا وثلاثمائة رحالة أندلسي إلى المشرق، بينما لم يذكر من الرحالة المشارقة إلا ستة وثمانين رحالة فقط، فالضرورة دعت إلى الرحلة لأن العلم كان مطمح المغاربة والأندلسيين خصوصاً في ربط سندهم العلمي بهم، إما بالمشافهة والدراسة عليهم أو بالاستجازة، وهكذا نجد رحالة يحملون معهم استدعاء لجمع إجازات علماء المشرق لمغاربة لم يتمكنوا من الرحلة.

ولا نستطيع أن نرجح هذا التهافت على كل ما هو مشرقى إلى تفوق المشرق

(1) عبد الواحد ذنون طه، دراسات أندلسية، بغداد، ط. الأولى، 1986 م، 206.

(2) محمد الخضر حسين، محاضرات المجمع العلمي بدمشق، ج 3، ص 320.

(3) ابن رشيد، ملء العيبة، ص 48.

فكرياً فقط، فقد وجدنا أن رحلات علماء المغرب والأندلس، قد تركت أثراً بالغاً في نفوس المشرقيين. فبتأثير الجوار والرحلة انتقل المذهب المالكي إلى الإسكندرية وساد فيها، لهذا نرى أن عدداً كبيراً من علماء الإسكندرية كانوا مالكيي المذهب⁽¹⁾، كما أننا نجد بعض الأمثلة في كتب التراجم والتاريخ تبين تأثير المغرب في المشرق وبخاصة في مصر، ففي الفقه نجد تأثير ابن الربيع السبتي النحوي في مصر، واهتمام ابن النحاس بالاطلاع على مؤلفاته⁽²⁾، وفي التصوف كان لأبي محمد صالح مريدون بالشرق، فلقد كتب إليه الفخر الفارسي «كتاباً يقول فيه كيف الوصول إلى الطريق⁽³⁾؟» وما الطريقة الصوفية بمصر، والتي عرفت بالطريقة الشاذلية، إلا استجابة للمؤثرات المعربية في المشرق. ونظراً لتقدم المغرب الإسلامي حضارياً وفكرياً، نجد أن معظم الرحالة لم يرحلوا إلى المشرق إلا بعد اكتمال ثقافتهم وإلمامهم بفنون مختلفة من العلوم، وهناك أمثلة على ذلك، فابن رشيد كان له موقف علمي ثابت، لذلك نال التقدير في تونس، ورفع في مصر ابن النحاس⁽⁴⁾، ولقد نال التجيبي الاحترام نفسه في مصر وتسابق الناس إلى الاستفادة منه وفي مقدمتهم ابن دقيق العيد⁽⁵⁾، أما العبدري فكان يحترم لعلمه أينما حل وارتحل، فلقد اتخذ شيخاً له كل من ابن دقيق العيد وتاج الدين القرافي وغيرهما⁽⁶⁾.

نستخلص مما سبق أن المستوى العلمي المتقدم هو الذي جعل المشاركة يلقون المغاربة بكل الاحترام والتقدير، حتى في أهم المراكز الثقافية المشهورة في كبرى حواضر الأمصار المشرقية، مما حدا ببعض الرحالة إلى الإقامة هناك مدة طويلة أو الاستقرار في تلك الأماكن بقية عمرهم، فقد أسندت لبعضهم أعلى المناصب في القضاء والتدريس، حيث ذاع صيتهم بالشرق وتولوا المناصب العالية مثل أحمد

(1) محمد طه الحاجري، المجلة المصرية، عدد 87، ص 10.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 3، ص 108.

(3) أحمد ابن أبي صالح، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، مصر، 1352هـ / 1933م، ص 288، 289.

(4) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 3، ص 23.

(5) التجيبي، مستفاد الرحلة والاعترا ب، تحقيق عبد الحفيظ منصور، ليبيا- تونس، 1395هـ / 1975م، ص 260.

(6) العبدري، الرحلة المغربية، ص 120.

بن عبد الرحمن الفاسي (ت 741 هـ / 1340 م) الذي رحل إلى المدينة المنورة وولي نيابة القضاء بها وكان صدرا في العلماء⁽¹⁾، ويحيى بن موسى الرهوني (ت 774 هـ / 1372 م) تولى التدريس بالمدرسة المنصورية بالقاهرة⁽²⁾، وجمال الدين بن موسى المراكشي (ت 823 هـ / 1420 م) رحل إلى مصر والشام واليمن حيث ولي مدرسة الناصر وأقام بها⁽³⁾. وهكذا نرى أن مراكز النشاط العلمي في المشرق كانت المقصد الذي يستهوي الرحالة بما تضمه من مجالس علمية ومؤسسات ثقافية، ولقد أفصح عن هذه الرغبة الكثير من الرحالة، فابن جبير يواظب على حضور المجالس العلمية والوعظية ببغداد⁽⁴⁾، وابن بطوطة انشغل هو كذلك في دمشق بمجالس العلم والخطب الدينية، وحرص على تتبع ما بها من مدارس علمية لكل من الشافعية والحنفية والمالكية⁽⁵⁾.

وحرص الرحالة المغاربة وهم في مراكز النشاط العلمي في المشرق على اقتناء المؤلفات والنوادر للعلماء والفقهاء، فقطع بعضهم المسافات الطويلة بحثاً عن كتاب أو للحصول على نسخة فريدة من مؤلف معين، فابن رشيد مثلاً عزم على الذهاب إلى الإسكندرية للحصول على مؤلفات عديدة وكتب قيمة، يقول ابن رشيد «ولم يكن توجهي للإسكندرية عازماً على التغريب، ولكن لأخذ كتب كنت أودعها هناك، ونيتي العودة إلى مصر برسم القراءة»⁽⁶⁾.

يعتبر ابن رشيد أول من أدخل مؤلفات بعينها إلى المغرب، حيث جلب من الديار المصرية كتاب «البدر المنير في علم التعبير» الذي تسلمه بالإسكندرية من مؤلفه أبي العباس أحمد بن سرور المقدسي الحنبلي⁽⁷⁾، ولم يكن العبدري أقل

(1) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، طبعة بيروت، ج 6، ص 124.

(2) المصدر نفسه، ص 331.

(3) المصدر نفسه، ص 345.

(4) رحلة ابن جبير أبي الحسين أحمد، لبنان، دار صادر، 1400 هـ / 1980 م، ص 195، 200.

(5) ابن بطوطة، الرحلة، ص 156، 168.

(6) ابن رشيد، ملء العيبة، ص 1 ب.

(7) المصدر نفسه، 36.

اهتماماً بالكتب من ابن رشيد، فلقد أعطاه أبو زيد عبد الرحمن الدباغ بالقيروان أكثر من عشرة أجزاء من الكتب والفوائد والفهارس⁽¹⁾. ولم تقتصر الرحلة على جلب الكتب والمؤلفات بل سعت للحصول على النواذر والأخبار المتفرقة والقصائد المفردة، فالبلوي يتحدث عن اهتمام التونسيين به وبرحلته وبما أتى به من الفوائد والقصائد من الأماكن التي زارها وذلك بقوله «وأقبلوا يطالبونني بما أجلبت من الفوائد، ويقصدونني في إطلاق ما قيدت من القصائد، ولا أحصي كم أديباً كتب عني قصيدة صاحبنا جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن سليمان الدمشقي المعروف بالنابلسي»⁽²⁾، وأحياناً تكون الرحلة هي المصدر الرئيسي للنواذر والأخبار والقصائد، وهذا ما نجده عند ابن رشيد الذي يعتبر المصدر الرئيسي لقصيدة أبي البناء الحلبي التي نظمها بالحجاز ومطلع القصيدة:

وصلنا السرى وهجرنا الديارا وجئناك نطوي إليك القفارا⁽³⁾

ولا يخفى أن الرحالة المغاربة كان لهم شغف في الاتصال بالعلماء واللقاء بهم، لذلك جعلوا للحديث عن العلماء وأحوالهم مساحة هائلة من الرحلة، فتارة يتحدثون عن طرق رواياتهم وعن حالتهم في المجالس العلمية، وتارة أخرى عن حياتهم الخاصة، كما يذكرون الآراء والفتاوى والأحكام الصادرة عنهم، وهذا يظهر اهتمامهم بالاتصال بالعلماء والأخذ عنهم، لذا كانت الرحلة إلى العلماء ضرورة حتمية، فلا يمكن أن تكون عملية الاتصال موقوفة على طريق المراسلات والإجازات⁽⁴⁾. إضافة إلى ذلك فإن المغاربة عموماً عرفوا بعنايتهم بالحديث وطرق رواياتهم مقتدين بالسلف الصالح، ومن هنا شعر الجميع بضرورة استكمال المعارف الحديثية. وهكذا شكلت طريقة التحديث بما تتميز به من الدقة والتحري الباعث

(1) العبدري، الرحلة المغربية، ص 67.

(2) خالد بن عيسى البلوي، تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، تحقيق الحسن السائح، مطبعة فضالة، المحمدية، ج 1، ص 39.

(3) ابن رشيد، ملء العيبة، ص 372. ابن الأحمر، نثر الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان، تحقيق د. محمد رضوان الداية، لبنان، 1976 م، ص 190.

(4) السراج، فهرسة السراج، ص 26.

العلمي للرحلة والحافظ على التنقل، وذلك لأن منهاج المحدثين يعتمد على تنويع الرواية والبحث عن العلو في السند، والسعي إلى نيل الشرف في سلسلة الإسناد العالي إذا كان هذا الإسناد يرتفع إلى النبي ﷺ وهذا ما يمليه الدين. إذن فالرحلة كانت غاية محتومة، وهذا ما يوضحه السراج « ولا ريب في اتفاق أئمة الحديث قديماً وحديثاً على الرحلة إلى من عنده الإسناد العالي، وإن كان قد حصل لكم ذلك بنزول ممن سمعه من الشيخ الذي يرحل إليه »⁽¹⁾. لهذا كان الرحالون يعتزون بما حصلوا عليه من أسانيد عالية ويعدون ذلك من المكاسب العلمية لهم في رحلاتهم ومصدر فخر لهم على غيرهم، وهذا ما امتاز به كل من ابن رشيد والعبدري والتجيبى والبلوي وغيرهم.

2 - 3 الدافع السياسي:

كانت الرحلة من المشرق إلى المغرب في مرحلتها الأولى اختيارية إلى حد كبير، طلباً للرزق أو العلم، أما في المرحلة الثانية فكانت شبه إلزامية لأنها أصبحت موقوفة على الحج أو طلب العلم أو لأمر سياسي تملئها الرحلة الرسمية سواء أكانت للسفارة أو للدعوة. ولقد تحدثنا في البداية عن الدوافع الدينية والعلمية، ولكن من الأجدر الإشارة إلى الدافع السياسي لماله من أهمية في تبيان الظروف السياسية والأوضاع التي تعيشها البلاد في ذلك الوقت، ولربما تتوخى غايات أملتها الحياة السياسية العامة. وهناك دراسة جيدة أعدها د. إبراهيم القادري عن خبايا رحلة يحيى بن إبراهيم الجدالي إلى الحج (427 هـ)، وهي دراسة في مكونات الصلة بين الرحلات الحجاجية والدعوات السياسية⁽²⁾. وكان يحيى الجدالي قد رحل إلى بلاد الحجاز لأداء مناسك الحج، وقد تعرف إلى مختلف المذاهب الموجودة هناك، علماً بأن القرن الذي عاش فيه كان مليئاً بالأحداث والصراعات السياسية سواء في المشرق أو في المغرب، مع ظهور الفرق والمذاهب وانتشارها، وقد التقى بالدعاة المالكيين واستأنس بأساليب الدعوة وعند رجوعه من رحلته التقى بأبي عمران الفاسي، ومن هذا اللقاء تبلورت الفكرة السياسية، وقد أوضح الدكتور

(1) المصدر نفسه، ص 39.

(2) انظر إلى دراسة: د. إبراهيم القادري يوتشيش، تاريخ الغرب الإسلامي، ص 54.

القادري أن رحلة يحيى الجدالي لم تكن عفوية، ولا لغرض ديني بقدر ماتوخى منها صاحبها إيجاد سند ديني للقيام بمشروع سياسي التقت مبادئه مع مبادئ أبي عمران، وهي إقامة دولة سنية مالكية في الغرب الإسلامي⁽¹⁾. كما يمكن اعتبار أخبار المهدي بن تومرت لأبي بكر البيهقي نموذجاً لهذه الرحلات الرسمية، حيث سجل البيهقي كل الوقائع والأحداث التي واجهت ابن تومرت حين عودته من المشرق في طريقه إلى مراكش، وهو يتهيأ لإعلان الدولة الموحدية، يقول عبد الواحد المراكشي عن رحلته: «وكان قد رحل إلى المشرق في شهور سنة 501 هـ في طلب العلم وانتهى إلى بغداد، ولقي أبا بكر الشاشي فأخذ عليه شيئاً من أصول الفقه وأصول الدين، وسمع الحديث عن علي المبارك بن عبد الجبار ونظرائه من المحدثين، وقيل إنه لقي أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزدهه»⁽²⁾.

نجد هذه الرحلات قد امتزجت بدوافع سياسية، علماً بأن فحواها ديني علمي، ولكنها اتخذت في النهاية منحى سياسياً، الأمر الذي ترتب عليه انهيار دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين⁽³⁾.

- السفارة

هي رحلة مسؤولية وتكليف ووضع للتعليمات موضع التنفيذ أكثر من أي شيء آخر، وهذه الرحلة قد تكون في البر أو في البحر، وهي تسير بموجب التكليف من ولي الأمر امتثالاً لمصلحة عامة مشروعة لحساب الإسلام والمسلمين. وفي دولة الإسلام عملت رحلة السفارة، على ترسيخ مكانة الدولة في المجتمع الدولي، أو من أجل تحقيق هدف النظام في إنماء الدولة، أو بغرض نقل الأخبار العامة والخاصة فيما بين أمصار الدولة⁽⁴⁾. ويتجلى الأثر العلمي لهؤلاء الرحالين

(1) المصدر نفسه، ص 62.

(2) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان ومحمد العلمي، الدار البيضاء، ط 7، 1978 م، ص 178.

(3) عقيلة الفناي، قيام دولة الموحدين، منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، 1988 م، ص 172، 173.

(4) الشامي، الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الدراسة الميدانية، الإسكندرية، دار المعارف، 1982 م، ص 94.

الذين يقومون بهذا العمل في نوعيتهم المختارة والطبقة التي ينتمون إليها ويظهر ذلك في قوة المناقشات والمناظرات التي يمارسها السفراء في تلك البلاد التي يتوجهون إليها. وقد حفظ التاريخ لنا أسماء عدد من السفراء الذين كانوا يدونون رحلاتهم في كراريس يرفعونها في أغلب الأحيان إلى الملوك. ونتيجة لذلك زخرت المكتبة المغربية أكثر من غيرها بالرحلات السفارية التي أثرت الأدب المغربي، هذا علاوة على ما قدمته من معلومات عن البلاد التي زارها أولئك السفراء، وعن الأحوال الدولية في ذلك العهد، وعن التطورات التي تمر بها الأمم⁽¹⁾. وبين أيدينا رحلة القاضي عبدالله بن العربي الذي رحل في عهد الدولة المرابطية صحبة ولده القاضي أبي بكر عام 485هـ / 1092م، في سفارة لدى الخليفة المستظهر العباسي من قبل السلطان يوسف بن تاشفين، وقد بقيت هذه الرحلة حديث المجالس، بما تضمنته من مکتوب الخليفة المنقول في أيدي الناس. على حد تعبير ابن خلدون⁽²⁾. وكذلك ما ترويه المصادر عن سفارة عبد الرحمن بن منقذ إلى العاهل المغربي يعقوب المنصور الموحي من قبل السلطان صلاح الدين، يطلب منه المساعدة البحرية لمنازلة ثغور الصليبيين بالشام⁽³⁾، فقد ذهب ابن خلدون إلى أن المنصور لبى النداء، وجهاز له مائة وثمانين أسطولا، منع النصاري من سواحل الشام⁽⁴⁾.

هذا وقد نشطت السفارة المغربية إلى المشرق في عهد الدولة المرينية، فالقائمون بالأمر كانوا يغتنمون الركب الحجازي، فيبعثون في صحبته سفراء لإيصال الرسائل والهدايا والمصاحف سواء إلى المساجد المشهورة في المشرق أو إلى الحرمين المكي والمدني، وأهم فترة انتظمت فيها هذه السفارات وشهدت

(1) ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، 1417 هـ / 1996م، ج 1، ص 144.

(2) ابن خلدون، العبر، ج 6، ص 186.

(3) أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص 170 وما بعدها ابن واصل، مفرج الكروب، ج 2، ص 361 362.

(4) ابن خلدون، العبر، ج 6، ص 514 - 528.

قوة أواصر العلاقات بين المشرق والمغرب هي الفترة التي حكم فيها أبو الحسن المريني⁽¹⁾. ورغم هذه الكثرة من السفارات، فإننا لا نملك رحلة مدونة تكشف عن طبيعة هذه العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية، خصوصاً في هذه البلاد، فلا نجد إلا إشارة عابرة في كتب التاريخ والتراجم عن هذه السفارات وأصدائها هنا وهناك. فرحلة ابن بطوطة إلى السودان قد لمح مراراً إلى أنها مهمة سفارية، إلا أنه تجنب التفصيل في شأن هذه السفارة وأسبابها والهدف منها⁽²⁾. وليس من المنطق في شيء أن السفراء الذين هم على مستوى علمي رفيع لم يدونوا الأحوال السياسية والثقافية التي عاينوها أو تفاصيل عن المهمات السياسية أو الدينية التي قاموا بها، مما يؤكد أن كثيراً من الرحلات ضاعت أو على الأقل لم نهتد إليها بعد⁽³⁾.

4.2 العامل التجاري:

واصلت رحلة التجارة سواء كانت برية أو بحرية المغامرة وعرفت طريقها إلى أهدافها. هناك نسبة لا يستهان بها من المشتغلين بالسفار في تلك العصور جمعوا بين العلم والتجارة بمعنى أن رحلتهم كانت في طلب العلم والتجارة معاً. ولم يكن هناك ما يمنع أن يكون التاجر فقيهاً أو محدثاً أو مفسراً والعكس صحيح، وقد وصل بعض التجار إلى مصاف كبار العلماء المعاصرين بحيث لا يكاد أحدهم يصل إلى بلد من البلاد إلا ويلتف حوله تجار ذلك البلد من ناحية وعلماءه من ناحية أخرى، الفريق الأول يشترون منه ويبيعون له، والفريق الثاني يسمعون منه ويتحدثون إليه، ولدينا العديد من الأمثلة عن هؤلاء التجار والرحالة المشتغلين بالعلم والتجارة في القرن الرابع الهجري التي نشطت فيها العمليات التجارية، وأخص بالذكر تجار الغرب الإسلامي، فمن هؤلاء أبو عمر أحمد بن خالد الجذامي التاجر، المتوفى

(1) محمد المنوني، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، الرباط، 1399هـ / 1979م، ص 137-179.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 665 - 689.

(3) انظر الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب، ج 1، ص 103.

سنة 378 هـ، وهو من أهل قرطبة «رحل إلى المشرق، ودخل العراق تاجراً فسمع من... وسمع بحكم من... وسمع بمصر من... وأدخل إلى الأندلس كتباً غريبة تفرد بروايتها، فسمعها الناس عنه، سمعت منه أكثر ما كان يرويه. وأجاز لي جميع رواياته وكتبه»⁽¹⁾، ومنهم أبو القاسم إسحاق العصفري المتوفى سنة 389 هـ، من أهل قرطبة «رحل إلى المشرق تاجراً، وسمع من... بمصر ودخل عدن وكتب بها، وأخذ من... بالقيروان»⁽²⁾. ومنهم أبو جعفر زكريا الغساني المعروف بابن الأشج والمتوفى سنة 393 هـ، كان من أهل تاهرت ورحل إلى الأندلس ثم المشرق حيث سمع بمصر، وأخذ من علمائها، وأخيراً عاد إلى قرطبة ليحدث بكتاب البخاري، «وكان الغالب عليه التجارة»⁽³⁾. كذلك ذكر ابن الفرضي المتوفى سنة 403 هـ، في ترجمة أبي بكر محمد ابن معاوية المعروف بابن الأحمر وهو من أهل قرطبة أنه رحل إلى المشرق سنة 295 هـ فسمع بمصر عن عديد من علمائها، كما سمع بمكة والكوفة «ودخل الهند تاجراً» ثم عاد إلى الأندلس سنة 325 هـ حيث توفي سنة 358 هـ⁽⁴⁾.

أما أبو القاسم مسعود بن علي بن مروان، من أهل الأندلس، فقد قيل عنه إنه رحل إلى المشرق «حاجاً وتاجراً، فسمع بمصر...»⁽⁵⁾ ونجد صفة التجارة غالبية على بعضهم مثل أبي القاسم مسعود بن خيران المتوفى سنة 371 هـ فقد غادر قرطبة «ورحل إلى المشرق تاجراً وسمع هناك سماعاً كثيراً... ولم يكن من أهل العلم، وإنما كان تاجراً»⁽⁶⁾.

أضف إلى ذلك أن التجارة في الغرب الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري كانت مظهراً من مظاهر أبهة الإسلام، حيث كانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب

(1) ابن الفرضي، تاريخ العلماء، ج 1، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 88.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 179.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 70.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 131.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 131.

البحار والبلاد، ولما كان كل تاجر رحالة فإن معرفته بأثمان البضائع وأسعارها وأنواع النقود التي يجلب عددها عن الحصر كانت تمتاز بالخبرة الواسعة بطبائع البلدان وعادات الأقوام، لذا كانت علاقة التجار بالرحلات علاقة وثيقة وهذا ما يحدونا أن نوضح عملية الارتباط التي تربط التجار بالبحر، وإن كان طريق البر أكثر شيوعاً، نظراً لأن البعض يخشون ركوب البحر، ومهما يكن فإن ارتباط الرحلة البحرية بالتجارة والازدهار الحضاري المصاحب لها نتيجة الاتصال بالأقوام والاحتكاك الفكري والثقافي بهم هو ما يتميز به تجار الغرب الإسلامي، حيث جعلوا من حوض البحر المتوسط شرياناً حيويّاً في حلقة الاتصال المباشر. ويعتبر الأستاذ عبد الفتاح عاشور أن البحر المتوسط «قام بدور الوعاء الذي ذابت فيه مختلف الحضارات والشعوب التي قدر لها أن تظهر على شواطئه على مدار العصور»⁽¹⁾. ولقد عرفه ابن حوقل وهو من جغرافيين المشرق بأنه خليج من البحر المحيط⁽²⁾، أي أنه أشبه بالخليج المنبثق من بحر الظلمات أو المحيط الأطلسي. ولا شك أن هذه الظاهرة جمعت بين الشعوب المتباينة التي تعيش على شواطئ ذلك البحر، وهذا ما نجده في العلاقات الحضارية التي تجمع بين الغرب الإسلامي وبلاد المشرق إذ بلغ التفاعل الحضاري ذروته خلال استقرار الخلافة الأموية بالأندلس والخلافة الفاطمية في إفريقية ومصر في القرن الرابع الهجري لكنه في أواخر نفس القرن أخذت الأمور تتعثر، إذ بدأت حركة الاسترداد الصليبية فأخذ الصليبيون يهاجمون أقاليم المدن الإسلامية، ناهيك عن الفتن والنزعات الانفصالية التي مزقت الدول الإسلامية والتي ترتب عليها تشريد الكثير من العلماء والفقهاء في أرجاء المعمورة، ومهدت لسقوط الخلافة الأموية، ثم تلاه القرن الخامس الهجري الذي اشتعلت فيه نار الحروب في شرق حوض البحر المتوسط، مما أدى إلى ضرب العلاقات الثقافية والتجارية بين المجتمعات الإسلامية، بل شهد أيضاً سقوط خلافة قرطبة. أما القرن السادس الهجري وما يليه فقد شهد نشاطاً حضارياً بكل صوره شمل المجتمعات الإسلامية، إذ عاد الأمن والاستقرار تدريجياً إلى بعض البلاد لهذا

(1) عبد الفتاح عاشور، بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته، ص 159.

(2) ابن حوقل، أبي القاسم، صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة.

تكاثرت الرحلات شيئاً فشيئاً بين الأقطار الإسلامية. وهذا بالطبع يؤثر إيجابياً في العملية التجارية ونشاطها برّاً وبحراً.

في الواقع لم نستطع أن نستجلي هذا النوع من الرحلات في تلك الفترة، لكن هذا لا يعنى أنها مفقودة أو أنها لم تكن أصلاً خصوصاً أنها كانت تمثل قمة الازدهار الاقتصادي والثراء الاجتماعي مع الانفتاح على بلاد المشرق الإسلامي، فالرحلة التجارية كان يشجع على القيام بها كثرة الأسواق المنتشرة والمفتوحة سواء في المشرق الإسلامي أو السودان، ولكن قلة المصادر وندرتها في هذا المجال جعلت الدوافع الأخرى الدينية والعلمية والسياسية أكثر ذكراً وأهمية بسبب كثرة الدراسات والإشارات وتوفر مادتها الغنية في المصادر والمراجع.

5.2 العامل السياحي والتجوال:

الرحلة السياحية تجوال وانطلاق متحرر من أي التزام غير غرض الرحلة، ويتمثل غرضها في عشق زيارة الأمصار وكان الرحالة يخرج في الغالب منفرداً، ولقد يسهّر هذا الخروج أطراد الأمن والاستقرار الذي أشاعه الكيان السياسي المتمثل في الدولة الإسلامية آنذاك. فهناك نمط يتعشق الرحلة ويهوى التجوال إلى حد يصل إلى مستوى الاحتراف، وأخص بالذكر من هؤلاء الرحالة أبا حامد الغرناطي وابن جبير وابن بطوطة، فهؤلاء رأوا وعينوا وعاشوا أحياناً ومن ثم سجلوا رؤيتهم الصادقة في شكل من الأشكال. وشأن هذا النوع من الرحلات أن القائم بها يعرف لماذا يتحرك ومتى يخرج وكيف يبدأ، بل ويعرف أيضاً كيف يدرك الهدف الذي يسعى إليه، ولكنه رغم ذلك لا يعرف شيئاً عن إمكانية العودة بعد قضاء الحاجة، لكن ذلك لا يعني أن هذه الرحلات رحلات مغامرة تلقي ثقلها في المخاطر دون أن تتخذ أو أن تحسب حساب عدم العودة، فقد يعود الرحالة بكل اشتياق إلى حيث بدأ وقد لا يعود. ومن بين ما وصلنا من هذا الصنف في النصف الثاني من القرن السادس الهجري كتاب (تحفة الألباب) تأليف أبي حامد الأندلسي الغرناطي الذي يقول في مقدمته: «ومنذ اغتربت عن المغرب الأقصى عام 557هـ شاهدت من الأئمة الكرام ما لا يعد ولا يحصى، وأولاني الله عز وجل على أيديهم من أنواع النعم ما لا يقدر على إحصائها إنسان». وأبو حامد هذا هو الذي أشاد

بمعاملة أهل الصين للتجار من المسلمين، وتمنى أن يقتدي ملوك المسلمين بمثل هذا السلوك !⁽¹⁾.

أما شيخ الرحالين ابن بطوطة فهو أفضل نموذج لرحلة السياحة والتجوال، فهذا الرجل كما يذكر الأستاذ حسين مؤنس قطع هذه المسافات الطويلة دون أن يشعر أنه خرج من بلده أو فارق أهله، فقد وجد في كل مكان من يستقبله ويؤويه ويقدم إليه الطعام، لا على سبيل الكرم والتفضل، بل لأنه كان هناك تنظيم محكم وضعت الأمة وقامت على رعايته وتنفيذه دون تدخل من الدولة. ذاك هو نظام الزوايا والمدارس والربط (جمع رباط) وهي دور ضيافة ينشئها رجال الطرق الصوفية أو بعض أهل الخير أو كبراء أهل الدولة من مالهم الخاص. وقد تنشئها الجماعة نفسها، وتتولى أمرها ورعاية النازلين بها من أموال تجمع لهذا الغرض⁽²⁾. والجولة الواسعة لم تكن تخرج عن المبدأ الإسلامي الذي حث على الضرب في الأرض والهجرة والتعرف إلى البلاد بتأثير الدوافع الدينية والعلمية أو من أجل الدعوة في سبيل الله، فنموذج رحلة ابن بطوطة لم يخرج عن الامتثال الديني والانقياد لتعاليم القرآن والسنة، فهو يصرح في مقدمة رحلته بأنه خرج من بلده طنجة للوجهة الحجازية قاصداً حج بيت الله الحرام، وزيارة قبر الرسول (صلى الله عليه وسلم)⁽³⁾. وفكرة الجولة الواسعة لم تخطر بباله، ولم تكن في مخططة، وهو يغادر بلده طنجة، إلا بعد أن أوعز إليه بها في مصر الشيخ برهان الدين الأعرج، حيث تنبأ له بتوفيق الله له في السياحة والتجوال في البلاد وزيارة الهند والسند والصين، فشرع ابن بطوطة حينئذ برغبة ملحة في توسيع هذه الرحلة فعبر عن ذلك بقوله «وألقي في روعي التوجه إلى تلك البلاد»⁽⁴⁾. وإلى جانب توضيح دافع السياحة في الإسلام فإن الرحالة المسلمين المشهورين من أمثال أبي حامد الغرناطي وابن جبير وابن بطوطة وغيرهم لم يقوموا بهذه الرحلات بهدف السياحة فقط، إذ كان الباعث الديني هو المحرك الرئيسي لهذا النوع من الرحلات،

(1) أبو حامد الغرناطي، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، المغرب، دار الآفاق الجديدة، 1993 م، ص 46.

(2) حسين مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته، ص 20.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 10.

(4) المصدر نفسه، ص 20.

ويتجلى الدافع الإسلامي الموجه للرحلة في آداب السفر والترحال التي ذكرها النبي (صلى الله عليه وسلم) فضلاً عن الشوق الدائم لبلاد الحجاز والرغبة في البقاء بالمناطق القريبة منها حتى يمكنهم معاودة تأدية الحج والعمرة متى حل الموسم⁽¹⁾، ومع هذا وذاك نجد في مدونات رحلاتهم الإكثار من أخبار الزهاد والأولياء وزيارتهم للأضرحة وذكر أهم المساجد المشهورة في الحواضر الإسلامية. ولا شك أن هذه النوع من الرحلات عزز الدين الإسلامي في البلاد المفتوحة وأثرى التاريخ الإسلامي بمعطياته.

3 - صورة «الآخر» في رحلة ابن بطوطة: (مصر نموذجاً)

في رحلة ابن بطوطة «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»⁽²⁾، ثراء يلهم الدرس النقدي ويفتح آفاق تأويله والنفاذ إلى بعض أليات تشكل هذا النص وهي كثيرة يمكن أن نقارب منها عنصر «الآخر»⁽³⁾.

يحفل النص الرحلي البطوطي عموماً بأبعاد سيرية وبيوغرافية وتراجمية ومناقبية تتفاعل لتشكل صوراً أولية عن «الآخر»، ونص «التحفة» بالضرورة يتضمن صوراً عن «الآخر» في تجلياته الدينية واليومية باعتبار هذا الآخر أفكاراً وقيماً وثقافة، ويحضر عند ابن بطوطة من خلال مروره من قناتي الصورة (القبلية) للآخر كما كانت في ذهن الرحالة قبل الرحلة، وهي صورة احتمالية تركز على اللامألوف ثم الصورة المعدلة المتشكلة عن الآخر⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 518.

(2) رحلة ابن بطوطة حققها وقدم لها وعلق عليها الدكتور علي المنتصر الكتاني، الطبعة الثانية، 1399 - 1979 م، مؤسسة الرسالة، ص 30

(3) يقول جان ماري أبوستوليد Jean Marie apostolides: «تستضيفنا الرحلة إلى ما يميز حدود مجالنا الجغرافي والثقافي، ولكن اكتشاف هذا الآخر هو في نفس الوقت اكتشاف للذات. إنه تعديل يمس الخارج كما الداخل».

Jean Marie apostolides, le méthodologies du voyage, commentaires a l'université de Rouen - France, p. 36

حسين فهمي، أدب الرحلات، عالم المعرفة، الكويت، 1989 م، ص 191.

(4) شعيب حليفي، التذويت والوعي الآخر، ص 193.

وصورة الآخر المثبتة في الرحلة البطوطية تغتني من خلال النظرة للأشياء والخلفيات والمرجعيات، لأن النص الرحلي يحكي اكتشاف الآخرين على حد تعبير تودوروف⁽¹⁾. وتتميز رؤية ابن بطوطة عن رؤى الرحالة الآخرين، وذلك لأن الوعي بالآخر عنده ينطلق من الديني والصوفي والاجتماعي وحضور القيم الإسلامية والنظرة المقارنة، مما يعطي لصورة الآخر ملامح متلونة في مدونته، فهو يكتفي بالعرض ثم الاندهاش والمفاجأة، وعملية العرض والتقديم. لهذا فإن الوعي بالآخر عنده هو تشكيل وتمثل يجعل من الغير شخصية تتحول من أثر واقعي إلى صورة فنية وثقافة ونظرة⁽²⁾ ولتمثل صورة الآخر وكيفية تشكلها برحلة ابن بطوطة، نختار رؤيته إلى «مصر» كنموذج للآخر.

ويمكن تقسيم هذا الموضوع بدوره إلى ثلاثة أقسام جزئية تتجسد في:

. الجانب الروحي.

. الجانب الواقعي.

. الجانب الخرافي.

1- الجانب الروحي:

نجد في رحلة ابن بطوطة جوانب تكاد تكون غيبية اعتمد عليها لإضفاء شرعية زهدية على رحلته، وكأنه حينما أثر حب الدنيا على الزهد فيها أراد أن يحدث مسوغات لجولاته بالرجوع إلى ما حدث به بعض هؤلاء الزهاد في مصر. فقد قال وهو يتحدث عن علماء الإسكندرية وعبادها: «ومنهم الإمام العالم الزاهد الورع الخاشع برهان الدين الأعرج من كبار الزهاد يوماً... فقال لي: أراك تحب السياحة والجولان في البلاد. فقلت له: نعم إني أحب ذلك. ولم يكن حينئذ بخاطري التوغل في البلاد القاصية من الهند والصين، فقال: لا بد لك إن شاء الله من زيارة أخي فريد الدين بالهند، وأخي ركن الدين زكريا بالسند، وأخي برهان الدين بالصين، فإذا بلغتهم فأبلغهم السلام. فعجبت من قوله، وألقي في روعي التوجه إلى تلك البلاد،

(1) T. Todorov: les morales de l'histoire. ed grasse 1992، p. 105

(2) شعيب حليفي، التذويت والوعي الآخر، ص 194.

ولم أزل أجول حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم وأبلغتهم سلامه⁽¹⁾. وهكذا تكون رحلة ابن بطوطة تحقيقاً لمكاشفة هذا التصوف واستجابة دفينه في نفس ابن بطوطة كشف عنها الصوفي. وقوله أيضاً عن نومه في زاوية بمدينة فوا بمصر: «رأيت ليلتي تلك وأنا نائم بسطح الزاوية كأن جناح طائر عظيم يطير بي في سمت القبلة يتيامن ثم يشرق ثم يذهب في ناحية الجنوب ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق وينزل في أرض مظلمة خضراء ويتركني بها. فعجبت من هذه الرؤيا وقلت في نفسي: «إن كاشفني الشيخ برؤياي فهو كما يحكى عنه ثم سبحت في الضحى ودعاني، وكاشفني برؤياي فقصها علي، فقال: «سوف تحج، وتزور النبي ﷺ وتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وتبقى بها مدة طويلة وستلقى بها دلشاد الهندي ويخلصك من شدة تقع فيها»⁽²⁾. ومع تتبعنا لرحلة ابن بطوطة نجد أن هذه الرؤيا حقيقية، فهو يشير إلى بعض الأشخاص الذين تنبأ بهم هذا الشيخ الإسكندري وأخبر ابن بطوطة بأنه سيلتقي بهم، فذكر أنه التقى في بلاد السند بشيخ فاضل، قال عنه انه أحد الثلاثة الذين أخبره الشيخ الإسكندري بأنه سيلقاهاهم في رحلته⁽³⁾.

وزار ابن بطوطة في طريقه من الإسكندرية إلى القاهرة عدداً من الأولياء، ونقل كرامات بعضهم، منهم جمال الدين الساوي⁽⁴⁾ وساق كرامات له.

وأطال الحديث عن زوايا القاهرة وصلحاتها، ومما قاله في الموضوع: «وأما الزوايا فكثيرة، (أي في مصر)، وهم يسمونها الخوانق، وحدتها الخانقة، والأمراء في مصر يتنافسون في بناء الزوايا، وكل زاوية بمصر معينة لطائفة من الفقراء، وأكثرهم الأعاجم، وهم أهل أدب ومعرفة بطريقة التصوف، ولكل زاوية شيخ وحارس، وترتيب أمورهم عجيب»⁽⁵⁾، ثم أورد ابن بطوطة وصفاً لعاداتهم في الطعام وفي غيره: «مع القادم أنه يأتي باب الزاوية فيقف به مشدود الوسط، وعلى

(1) رحلة ابن بطوطة، ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

(3) المصدر نفسه، ص 452.

(4) المصدر نفسه، ص 29.

(5) المصدر نفسه، ص 33.

كامله سجادة ويمناه العكاز ويساره الإبريق، فيعلم البواب خديم الزاوية بمكانه، فيخرج إليه، ويسأله من أي البلاد أتى، بأي الزوايا نزل في طريقه، ومن شيخه، فإذا عرف صحة قوله، أدخله الزاوية، وفرش له سجادة في موضع يليق به، وأراه موضع الطهارة، فيجدد الوضوء، ويعقد معهم⁽¹⁾.

هذا وقد قصد ابن بطوطة وهو في طريقه إلى الحجاز مدينة عيذاب وقبل دخولها مرّ بحميثرا ونزل فيها، وفيها ضريح أبي الحسن الشاذلي⁽²⁾.

وكان ابن بطوطة شديد الحرص على لبس المرقعات والخرق، وقد لبس الخرق من غير واحد، وله فيها أسانيد، وكان شديد الاعتزاز بلبسها حريصاً عليها، والخرق ثمانية فيما ذكر أبو سالم العياشي، ولها وسائط ثمانية متصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.

لبس ابن بطوطة الخرق من يد الشيخ الصالح العابد أبي عبد الرحيم بن مصطفى وهو من تلامذة تاج الدين الرفاعي، وله معه صحبة، وألبسه كذلك إياها في أصبهان الصالح العابد قطب الدين حسين ابن الشيخ الصالح ولي الله شمس الدين محمد بن محمود بن علي المعروف بالرجاء. ولبس ابن بطوطة أيضاً الخرق للمرة الثالثة علي يد الشيخ قطب الدين، وظل ابن بطوطة محتفظاً بهذه الخرق إلى أن فقدتها في البحر وسلبه المجوس إياها⁽⁴⁾.

وهنا نلاحظ تشبع ابن بطوطة بالروحانيات والإيمانيات، ومن كانت هذه حاله فلا شك في كونه يشرب من معين القوم، وهذا حديثه عن الكرامات في رحلته، وهو حديث مؤمن بها، معتقد في أصحابها، ويفصح كذلك عن نفسية ابن بطوطة، ويؤكد ما نحاول توضيحه وتبينه⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 49.

(3) أبو سالم العياشي، ماء الموائد، 1، ص 208.

(4) رحلة ابن بطوطة، ص 388.

(5) عبد السلام شقور، البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة، منشورات مدرسة الملك فهد، طنجة، 1993، ص 334 - 335.

2 - الجانب الواقعي:

ونقصد به ما عاينه ابن بطوطة بأم عينه. وهذا الجانب هو الأهم في رحلة ابن بطوطة، لأنه هو الذي يترجم ما ورد في عنوان الكتاب من غرائب الأمصار، فضلاً عن أنه ينفرد أو يكاد بذكر معظم ما ذكره مما شاهده⁽¹⁾.

من الملاحظ أن ابن بطوطة يسرد الأخبار سرداً بطريقة توحى إلتنا يقينه بصحتها. فالمعينة للحدث أفضل دليل على صحة الخبر فيما يشاهد وينقل، كما هو الشأن في حديثه عن الولاة من الأمراء المصريين المعروفين بفعل الخيرات من بناء الزوايا وتعمير المساجد وإجزال الصدقات⁽²⁾. ولم يستقبح منهم إلا والي الإسكندرية الكركي الذي تحيز للنصارى ضد المسلمين، والأمير طوغان الذي وصل لنجدته، فهو جبار قاسي القلب متهم في دينه، يقال إنه يعبد الشمس⁽³⁾.

ومما هو واضح أن ابن بطوطة كان لا يعرج إلى الأخبار المشبوهة إذا ما عاين الصورة، رغم أنها تدخل في إطار العجائبية، كما هو الشأن مثلاً حينما تحدث عن مدينة أخميم التي قال عنها: «وهي مدينة عظيمة، أصيلة البناء، عجيبة الشأن وبها صور الحيوانات وسواها. وعند الناس في هذه الصور أكاذيب لا يعرج عليها»⁽⁴⁾. وإذا شك ابن بطوطة في خبر أو حدث يطبعه بطابع «الزعم» فيقول على سبيل المثال: زعم أنه⁽⁵⁾ أو يزعمون⁽⁶⁾ إلى غير ذلك من العبارات المستخدمة في مدونه.

ومن اللافت للنظر أن ابن بطوطة كان يورد أخباراً متميزة إما أنه شاهدها أو سمع عنها، لكن لا نراه يقدم تعليلاً لما رآه أو لما سمعه، من ذلك مثلاً: الخبر

(1) عبد الرحيم الرحموني، الذاتي والموضوعي في رحلة ابن بطوطة، 414.

(2) ابن بطوطة، المصدر السابق، ص 60. مثلاً الأمير ابن النعمان بدمياط ص 50، الأمراء في مصر يتنافسون في بناء الزوايا، ص 54. الأمير طشيط كان من خيار الأمراء وله صدقات على الأيتام من كسوة ونفقة وأجرة لمن يعلمهم القرآن، ص 59.

(3) المصدر نفسه، ص 41.

(4) المصدر نفسه، ص 67.

(5) المصدر نفسه، ص 69.

(6) المصدر نفسه، ص 82.

السياسي الذي أدى إلى غضب أحد خلفاء بني العباس دون تحديد من هو على أهل مصر فولى عليهم أحقر عبيده واسمه خصيب، فلما ولي الأمر بمصر سار سيرة حسنة، وكان جواداً معطاءً، يكرم الوافدين عليه. فحق عليه الخليفة، وأمر بسمل عينيه. وطرحه في أسواق بغداد، وكانت معه ياقوتة كبيرة أعطاه شاعراً كان قد أعد قصيدة لمدحه وهو وال على مصر، فقرأها عليه وهو في محنته فأعطاه إياها، وكانت كبيرة. فعرف الخليفة القصة وعفا عن خصيب، وأقطع مدينة منية يرثها أهله من بعده، فعرفت بمنية ابن خصيب⁽¹⁾.

وما تميزت به رحلة ابن بطوطة هو دقة الوصف حتى في الجزئيات الصغيرة التي يمكن أن تتفاوت فيما بينها. لتأمل النص التالي الذي يصف تتبعه للأسعار وللمكايل والموازين حتى لكأنك مصحوب بجريدة تطلعك على أسعار ما يجري في السوق المصري. يقول: «إذا تأملنا أسعاره (المغرب) مع أسعار ديار مصر والشام، ظهر لك الحق في ذلك، ولا ح فضل بلاد المغرب، فأقول إن لحوم الأغنام بديار مصر تباع بحساب بثمان عشرة أوقية بدرهم نقرة، والدرهم النقرة ستة دراهم المغرب، وبالمغرب يباع اللحم إذا غلا سعره ثمانية عشر أوقية، بدرهمين وهما ثلث النقرة»⁽²⁾.

نلاحظ بوضوح من خلال هذا النص نوعاً من المقارنات الطريفة والذالة على الحس الاقتصادي والتجاري الذي كان يتوفر عليه ابن بطوطة.

والمتتبع لفصول الرحلة، يلاحظ أن ابن بطوطة يتأثر بجمال المنظر وبغربة المظهر وبأعجوبة المخبر، وهنا يعرج لنا بأساليب أدبية تتسم بالتكرار الموسيقي والترنم البديعي. فهو يصف القاهرة بقوله: «ثم وصلت إلى مدينة مصر، وهي أم البلاد، وقرارة فرعون ذي الأوتاد، ذات الأقاليم العريضة، والبلاد الأريضة، المتناهية في كثرة العمارة، المتناهية بالحسن والنضارة، ومجمع الوارد والصادر،

(1) المصدر نفسه، ص 64 - 65.

(2) المصدر نفسه، ص 785 - 759.

ومحط رحل الضعيف والقادر، وبها ما شئت من عالم وجاهل، وجاد وهازل، وحليم وسفيه، ووضع ونيه، وشريف ومشروف، ومنكر ومعروف، تموج كالبحر بسكانها، وتكاد تضيق بهم على سعة مكانها وإمكانها⁽¹⁾.

3 - الجانب الخرافي:

تعد الأساطير والخرافات في رحلة ابن بطوطة من أهم المواد وتشكل مادة تراثية شعبية⁽²⁾، فهي بالإضافة إلى كثرتها وتنوعها تأتي ضمن مداخل غير غريبة على المشاهدات وترتبط عضوياً بالأمكن التي يزورها، ويعيد ابن بطوطة ما سمعه ويرويها من مشاهدات الرحلة، وهذا ما يعطيها إيقاعاً متميزاً. مثال على ذلك ما يذكره ابن بطوطة أن من عادات أهل الطريقة القندرية⁽³⁾ التي أسسها جمال الدين الساوي حلق اللحي والحواجب. وكان سبب ذلك أن امرأة راودت هذا الشيخ، وبعد إدخالها له إلى البيت راغبة أن يقرأ لها رسالة طلب منها أن يدخل دورة الماء فحلق لحيته وحاجبيه فكان ذلك العمل عصمة من كيدها فأصبح أتباعه يحلقون مثله. وذكر ما حصل للشيخ جمال الدين مع القاضي ابن العميد حين رماه بالابتداع، فرد عليه بإظهار العجائب حيث زعق فظهرت له لحية سوداء، ثم زعق ثانية فظهرت له لحية بيضاء، ثم عاد كما كان محلوقاً فبهر ابن العميد قاضي دمياط وأصبح خادماً للساوي⁽⁴⁾.

يبدو من خلال هذا النص أن ابن بطوطة كان يسند مثل هذه الأخبار إلى العامة، والعامة كما نعلم مولعون بتصديق الغرائب والأكاذيب، غير أن مثل هذه الأخبار إذا كانت تتعلق بإعجاز ديني فإن ابن بطوطة يسلم بها بسهولة، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى الشيخ الولي أبي عبد الله المرشدي فهو ينفق من الكون ويعطي كل من يزوره

(1) المصدر نفسه، ص 153.

(2) عبد الغني أبو العزم، المدينة في رحلة ابن بطوطة، ص 124.

(3) هم جماعة من الدراويش التائهيين لا تخلو من تطرف. تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 199.

(4) رحلة ابن بطوطة، ص 46.

ما يشتهيه من الفاكهة في غير إبانها⁽¹⁾، هذا أيضاً أمر من الخوارق التي تستحيل في العادة إلا بحصول أسباب خفية مسكوت عنها كأن يأتيه بها زواره من الأقاليم الأخرى حيث تختلف مواسمهم في الفاكهة مع مصر. إلا أن ابن بطوطة لم يرد خبرها، حيث نجده قد روى الخبر بشكل تأكيد، ومرجع ذلك هو ما يتعلق بتواتر الخبر عند العامة بقوله: «وذلك كله من أمره مستفيض متواتر»⁽²⁾. ومن الموضوعات العجائبية الأخرى «رغبة المنبر في الإقامة بمسجد مدينة منفلوط» يذكر ابن بطوطة عند حديثه عن أعمال الملك الناصر محمد بن قلاوون بشأن توقف المركب الذي حمل المنبر المخصص للكعبة في منفلوط بمحاذاة مسجد الجوامع⁽³⁾.

لا شك أن هذا الحدث العجائبي الذي لا يمكن أن يأتلف مع الواقع قد نؤوله تأويلات تفسيرية خاصة بقناعتنا لكن لا يمكن أن نعطيه تفسيراً علمياً فالمنبر كأنه يحس ويختار المكان الذي يلائمه⁽⁴⁾، وهذا حدث غير مبرر تاريخياً، كما أن المركب المكون من خشب، ويدفع بالمجاذيف والرياح، يبقى تسييره نحو مكة متوقفاً على رغبة وعزم هذا الإنسان، لهذا يتحول هذا الحدث إلى ما هو فوق طبيعي.

على أية حال، تعتبر هذه الوقائع الثلاث هي أبرز ما أورده ابن بطوطة من الخرافات التي سمع بها ورويت له، أو ما يتعلق بما رآه وشاهده في مصر.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن ابن بطوطة يروي هذه الحكايات معتمداً على فعل السمع: «سمعت»، «وذكر لي»، «يحكى»، أو فعل الرؤية: «رأيت». وفي كل هذه الحالات يقوم بالتعليق على ما ينقله، أو يلتزم الصمت الموهم بالرفض أو القبول، وابن بطوطة كثيراً ما يقدم حكاياه دون إبداء أي رأي في شأن هذه الحكاية، بل ينتقل من حكاية إلى أخرى وكأن الأمر عادي ولا يحتاج إلى تمحيص

(1) المصدر نفسه، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) المصدر نفسه، ص 62.

(4) عبد الرزاق جبران، العجائبي في رحلة ابن بطوطة، ص 58.

سواء بتعليق منه أو توسط غيره ليفعل ذلك⁽¹⁾. وهكذا نلاحظ أن صاحبنا كان ميالاً إلى تصديق مثل هذه الغرائب، ولذلك سلم بالكثير مما قيل له من هذا القبيل.

وبعد، فليست هذه القراءة استقصاءً مكتملاً لصورة الآخر من خلال رحلة ابن بطوطة، بل هي تلمس أولي الهدف منها (توخي رفع الضيق عن الذات باكتشاف الآخر) من خلال أدب الرحلة كنموذج للرؤية المغربية لهذا الآخر المشرقي (المصري تحديداً)، والحال أننا نخلص إلى ما يلي:

1- في الواقع إن الحكايات التي كان ينقلها ابن بطوطة لا يمكن فصلها عن إطار الرحلة، فهي مادة غنية للتحليل والدراسة تلمس المعتقد والحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ومن خلالها يمكن تعرّف مستوى التفكير عند كل طائفة من الطوائف التي كان يقف على عاداتها وتقاليدها.

2- تستند مرجعية ابن بطوطة في رؤية الآخر إلى اختيارات شخصيته الباحثة عن الغريب والمألوف، والبحث عن الحقيقة والرغبة في اللحاق بالطائفة التي على الحق، واختيار المالكية واستبعاد ماعداها⁽²⁾.

3- تعتبر رؤية ابن بطوطة مرآة لعقلية الآخر وخرافاته وثقافته، وفرصة لاستعلاء الذات.

4- إن حضور الآخر في رحلة ابن بطوطة كان ديناميكياً في صيغ التقديم والتلوين، وفي امتزاج الواقع والخيال، بل وربما الحقيقة والخرافة وفي كل ذلك كان ابن بطوطة نزيهاً في وصفه، محايداً في نقله، الأمر الذي جعل رحلته ذات طابع خاص.

(1) المصدر نفسه، ص 58

(2) عبد النبي ذاكر، استراتيجية الغرائبية في الرحلة البطوطية، ص 396.

ثانياً: الرحالة ومناهجهم

1 - رحلة أبي حامد الغرناطي : (473 / 565 هـ) (1080 / 1170 م)

هو أبو حامد أبو عبد الله محمد عبد الرحيم المازني القيسي الغرناطي الأندلسي الأقلبيشي القيرواني⁽¹⁾، ولد في غرناطة سنة 473 هـ / 1080 م، وقد نص هو على ذلك في كتابه «المعرب من عجائب المغرب» يقول : «ومولدي بالمغرب الأقصى بجزيرة تعرف بالأندلس فيها أربعون مدينة، ومولدي في مدينة تسمى غرناطة»⁽²⁾. كما ذكر أبو حامد نفسه في كتاب «تحفة الألباب ونخبة الإعجاب» أنه أندلسي غرناطي، وأنه أقام في مدينة أقليم⁽³⁾ وأن جده الرابع كان يقيم في القيروان قبل أن ترحل الأسرة إلى الأندلس، وأنه ينتمي إلى قيس بن عيلان بن مضر بن عدنان المعروفة (القيسية)⁽⁴⁾. ولا يعرف شيء عن حياة أبي حامد قبل مغادرته الأندلس إلى غير رجعة سنة (500 هـ / 1106 م)، أي من سن السابعة والعشرين من عمره، وليس في كتابات أبي حامد ما يشير إلى عودته إلى وطنه، ويعلل سيزار دويلر هذه الهجرة النهائية بسقوط بلدة أقليم في أيدي النصارى⁽⁵⁾. وفي عام (508 هـ / 1114 م). قام أبو حامد بأولى

(1) انظر في ترجمته: الصفدي، الوافي بالوفيات، طبعة هيلموت ريتز، 1961، ج 3، ص 245 - 246. المقرئ، نفع الطبيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968 م، ج 2، ص 235. يوسف سرقيس، معجم المطبوعات العربية، ج 1، ص 299.

(2) حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، مكتبة مدبولي، ط الثانية، 1986 م، ص 305.

(3) أقليم: مدينة من أعمال طليطلة نسب إليها ياقوت الحموي أناسا كثيرين عدا أبا حامد. انظر، معجم البلدان، ج 1، ص 237.

(4) أبو حامد الغرناطي، تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق د. إسماعيل العربي، المغرب، منشورات الآفاق الجديدة، ط. الأولى 1993 م، ص 7.

(5) انظر حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين، ص 306، هامش 1.

رحلاته إلى مصر حيث نزل بالإسكندرية، وسمع بها من أبي عبد الله الرازي وسمع بمصر (القاهرة) من أبي صادق مرشد بن يحيى المديني، وأبي الحسن الغراء الموصلي، وأبي عبد الله بن بركات بن هلال النحوي وغيرهم⁽¹⁾.

ثم رجع إلى وطنه الأندلس، ولكنه لم يمكث فيه طويلاً، حيث أخذ عصا الترحال من جديد في عام (511هـ / 1117م) ناوياً مغادرته نهائياً فيما يبدو⁽²⁾. وفي رحلته مر أبو حامد على جزيرة سردينيا وعلى صقلية ليحط بحاله بالإسكندرية، ففيها زار المنارة ووصفها وصفاً دقيقاً، وقد كان أبو حامد آخر من رآها بحالتها الكاملة من رحالة العرب وجغرافيينهم⁽³⁾، كما أنه زار معبداً يرجح أنه سيرابيوم الإسكندرية المشهور ووصفه وصفاً دقيقاً.

ومن الإسكندرية انتقل أبو حامد إلى القاهرة، وهو يسميها مصر المعروفة بالفسطاط التي بناها الصحابي عمرو بن العاص. ويطلق أبو حامد في وصفه لجامع عمرو، ولكنه لا يذكر اسم القاهرة ولا جامع الأزهر كأنه لم يره، وهذه ملاحظة تدل على استنكاره لدعوى الفاطميين في نسبهم⁽⁴⁾، وبالإضافة إلى جامع عمرو وصف أبو حامد الكثير من الغرائب والمدهشات كمقياس الروضة، والفيضان وما يصاحبه من مظاهر، ثم يتحدث عن قصر فرعون على الضفة الغربية للنيل، ثم يتكلم عن خصوبة أرض مصر، ولكنه بالغ في مشاهدته، فذكر أنه رأى فيها البطيخ الهندي. وفي سنة (516هـ / 1122م) نلتقي به في بغداد حيث سمع أبا العز، أحمد ابن عبيد الله بن كادش وغيره⁽⁵⁾، وهناك أقام أربع سنوات متمتعاً بعطف الوزير يحيى بن هبيرة⁽⁶⁾، المشهور بحبه للعلم وبرعايته للعلماء والأدباء. ولقد اتخذ أبو

(1) مقدمة كتاب أبي حامد الغرناطي، تحفة الألباب، ص 8.

(2) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 326.

(3) حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية، ص 308.

(4) المرجع نفسه، ص 309.

(5) أبو حامد الغرناطي، تحفة الألباب، ص 8.

(6) هو يحيى بن هبيرة الشيباني، من كبار وزراء الدولة العباسية، ولد في سنة 499هـ في قرية من أعمال دجيل بالعراق، ودخل بغداد حيث تلقى العلم، واتصل بالمقتفي لأمر الله، ولما

حامد من بغداد قاعدة لرحلاته ومعظمهما في هضبة إيران التي وصل إلى أقصاها شرقاً وإلى بلاد التركستان ثم إلى جنوبي روسيا وحوض الفلجا وشرقي أوربا، وقد بلغ في رحلاته إلى المجر ووصفها، وفي غضون هذه الفترة مات أحد أبنائه وكان ذلك في عام 530هـ، وبعد ذلك بخمس عشرة سنة نجده في باشغرد أي في هنغاريا، حيث كان يمتلك منزلاً، وفي هذه المدينة تزوج ابنه حامد سيدتين من تلك البلاد وأقام هناك بصفة دائمة⁽¹⁾.

وفي سنة 554هـ عاد إلى بغداد حيث استقبله صاحبه الوزير عون الدين ابن هبيرة وأنزله في داره، وفي غضون هذه الإقامة ألف للوزير كتابه المعنون «المغرب في عجائب المغرب»⁽²⁾ وفي سنة 557هـ ذهب إلى الموصل، حيث نزل عند أحد علماء هذه المدينة واسمه الشيخ معين الدين، أبو حفص عمر بن الخضر الأردبيلي، وهو مؤلف معروف ذكره بروكلمان ونسب إليه كتاب «وسيلة المتعبدين»⁽³⁾. ولما فرغ أبو حامد من كتابه «التحفة» في الثالث من ربيع الثاني (557هـ / 1161م)، خرج إلى حلب فأقام فيها سنة (560هـ / 1165م) ثم انتقل إلى دمشق حيث أدركته المنية في سنة (565هـ / 1169م) في الثانية والتسعين من عمره⁽⁴⁾. ومن مؤلفاته (المغرب عن بعض عجائب المغرب) و(تحفة الألباب ونخبة الإعجاب) و(عجائب المخلوقات) و(تحفة الكبار في أسفار البحار). أما الذي يهمنا من هذه المؤلفات خاصة ويتعلق بموضوعنا فهو كتاب «تحفة الألباب»، الذي يعد من المصنفات ذات الطابع الجغرافي، والموجود في عدد كبير من المخطوطات

توفي وبويع المستنجد أقره في الوزارة واستمر يشغل هذا المنصب حتى توفي في بغداد . ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة ، 1968م ج 6 ، ص 230 - 244 . ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، القاهرة ، ج 5 ، ص 369 .

(1) أبو حامد ، تحفة الألباب ، ص 9 .

(2) يقول حسين مؤنس : «يرجح دوبلر أن أبا حامد كتب «المغرب» مدوناً فيه رحلاته ومشاهداته في سنة 546هـ وأهداه للوزير عون الدين» . حسين مؤنس ، تاريخ الجغرافية ، ص 323 .

(3) المصدر نفسه ، ص 323 .

(4) المقري ، نفح الطيب ، ج 2 ، ص 235 . الصفدي ، الوافي بالوفيات ، ج 3 ، ص 246

والذي نشره وترجم جزءا منه فيران⁽¹⁾، وقد تم تصنيف الكتاب في عام 557هـ (1161م) بالموصل بتوصية من عالم متصوف هو أبو حفص عمر بن محمد الأردبيلي الموصللي، الذي سكن بدمشق أيام نور الدين، وكان نور الدين يقربه، وقد توفي الأردبيلي بدمشق سنة 570هـ⁽²⁾. وينقسم الكتاب إلى أربعة أبواب: الأول منها يعطي «صفة الدنيا وسكانها من إنسها وجننها» والثاني يشمل «صفة عجائب البلدان وغرائب البنيان»، والثالث منها يتناول «صفة البحار وعجائب حيواناتها وما يخرج منها من العنبر والقار، وباقي جزائرها من أنواع النفط والقار»، أما الرابع فيحوي «صفات الحفائر والقبور وما تضمنت من العظام إلى يوم النشور». من الواضح أن مخطوطات هذا الكتاب كثيرة، توجد في مكتبات باريس وليننجراد والمتحف البريطاني وجوتا والجزائر، وفي مكتبة باريس الأهلية وحدها خمسة مخطوطات منه، ولقد لقي من عناية المحدثين مثل ما لقي من تقدير القدماء⁽³⁾.

ولقد كان لكتاب «تحفة الألباب» تأثير واضح في الأجيال التي أعقبت أبا حامد، والكتاب الذين تأثروا بهذا الأدب موزعون بين مختلف العصور والبلدان. ومن أهم الكتاب الذين تعرضوا للتأثير أبي حامد واستشهدوا بأقواله واقتبسوا شذرات من كتابه «التحفة» على سبيل المثال لا الحصر.

— القزويني (605 / 682هـ) في كلا كتابيه: «عجائب المخلوقات» و«آثار البلاد وأخبار العباد».

— القلقشندي (756 / 821هـ) في كتاب «صبح الأعشى».

— تقي الدين المقرئ (766 / 845هـ) في كتاب «المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار».

— ابن إياس (852 / 930هـ) في كتاب «نشق الأزهار في عجائب الأمصار».

(1) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 327.

(2) عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، دار الفكر، ص 370.

(3) حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين، ص 340.

ولقد لقي كتاب التحفة من عناية الباحثين الأوربيين المحدثين مثل ما لقي من العلماء العرب، فعكف على دراسته نفر كثير منهم⁽¹⁾، فنشروا قطعاً منه وترجموا قطعاً أخرى، وعلقوا عليه بشروح تحليلية معمقة ذات قيمة كبرى، وهذا الاهتمام يرجع إلى أن أبا حامد يعد من أوائل من اتجه إلى العلم الجغرافي العربي، نحو ما يسمى بعلم الكون أو الكوزموغرافية cosmography، وهو علم يختص بحركات الوحدات الكونية والبحث عن أسبابها وتعليل مظاهرها، وقد اتجه المسلمون منذ زمن مبكر بهذا العلم نحو عجائب الكون، ففي العصر الذهبي لعلم الجغرافية خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين انصرف الناس من الكوزموغرافية إلى وصف الأرض نفسها وتحديد علاقتها بالكون، لكن العلم الجغرافي كله اتجه خلال القرن السادس وما يليه وجهة عجائية صرفة، وقد كتب المسلمون في ذلك كثيراً، ومعظم ما كتبوه خرافي بعيد عن التصديق مما يلائم عقلية هذه العصور⁽²⁾. وعلى الرغم من أن أبا حامد قصر كلامه على الناحية العجائية، إلا أنه من أوائل من اتجهوا بالعلم الجغرافي نحو الكوزموغرافية العجائية، فهو يقدم لنا مادة واسعة من أحاديث الخرافة التي تصب في تيار الأدب الشعبي. ومن هنا فلا غرو أن تتسم أقوال الذين ذكروا أبا حامد وكتابه التحفة بالاعتضاب وكثير من التحفظ⁽³⁾.

يبدو أن المساهمة التي تقدمها «التحفة» عن أقطار المشرق العربي لا تكاد تذكر، وذلك لضالة المادة التي يقدمها أبو حامد، علماً بأن مادته تلك تركز أحياناً على خصائص البلدان وأخبار وأحوال الشعوب العربية من حيث السلوك والعادات والتقاليد الاجتماعية خاصة أكثر من أي جانب حضاري آخر، وفي مقابل ذلك نجد أن المعطيات التي تقدمها عن أوروبا الشرقية وشواطئ بحر قزوين، وبصفة

(1) انظر تعليقات وشروح الباحثين لكتاب التحفة في كل من المراجع الآتية: حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية، ص 339، 340. كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 328، 329. تعليق إسماعيل العربي تحت موضوع «التحفة في البحث الجغرافي الأوربي»، تحفة الألباب، ص 12-15.

(2) حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية، ص 341.

(3) انظر مقدمة تحفة الألباب، ص 17.

أخص حوض الفولجا الأوسط ، والأدنى وعن شعوب القوقاز تحتل عنده أهمية قصوى⁽¹⁾. ومع أن المعلومات التي يدونها أبو حامد عن بعض الأقطار العربية المشرقية هي ذات فائدة كبيرة ، رغم أنها خليط من المعقول وغير المعقول⁽²⁾، فهو مثلاً ، يعترف بأنه رأى «سهام السودان ومشيههم في المغرب»⁽³⁾، وفي كلامه عن صنعاء يقول : «عند صنعاء أمة من العرب قد مسخروا، كل إنسان من نصف إنسان، له نصف رأس ونصف بدن ويد واحد ورجل واحدة يقال لهم وبار...»⁽⁴⁾، كما توجد أمثلة كثيرة تنصب في ذات المعنى. من جهة أخرى ، شاهد أبو حامد بنفسه كثيراً من الآثار والمباني التي تحدث عنها وإن كان معظمها أحاديث خرافة ولا يستوقفنا منها إلا ما يمليه في مصر عند وصفه لمنازة الإسكندرية، ومنازة عين الشمس والأهرامات ومدينة فرعون وبريا أخميم، وهذه الآثار تهدمت واختفت بعده كلية. وكذلك حديثه عن بعض عجائب البنيان في الشام : حصن بعلبك ومدينة حمص ومنطقة تسمى اللجاء في حوران، وينتقل إلى العراق فيذكر تل «عقر قوف» ويصف إيوان كسرى وصفاً دقيقاً يدل على المعاينة، ولا عجب في ذلك فهو يذكر أنه دخل إلى هذه الناحية من مدينة أبهر سنة 524 هـ، ونزل عند القاضي أبي السري ابن عطاء بن إسحاق الشيرازي .

أضف إلى ذلك أن القارئ يجد في ذكر خصائص البلدان في الأحجار، والحيوانات، والملابس، والأوبار، والثمار، والرياحين، والأمراض، والخلق والأخلاق إسهاماً يستفاد منه في دراسة وتوثيق أنماط صورة الحياة الاقتصادية والاجتماعية السائدة آنذاك في المشرق العربي . أما حديثه عن صفات الحفائر والقبور وما تضمنت من العظام إلى يوم البعث والنشور فنجد من خلاله صورة من صور الحياة الدينية، التي حوت الخليط من المفيد وغير المفيد ومن الواقعي والأسطوري، مما يدخل في نطاق العلم وما يدخل في نطاق علم العوام، ولكنه

(1) كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 297 .

(2) انظر تعليقات حسين مؤنس على كتاب التحفة فيما يخص بلاد السودان وجزيرة العرب . حسين مؤنس ، تاريخ الجغرافية ، ص 344 - 346 .

(3) أبو حامد ، تحفة الألباب ، ص 40.

(4) المصدر نفسه ، ص 42.

في مجموعه بحث يمكن الاستفادة منه في تعريف وتحديد أماكن بعض المشاهد والأضرحة المعروفة. فعلى سبيل المثال لا الحصر. نقل أبو حامد عن المؤرخ الشعبي في كتاب «سهر الملوك» خبر صحة مكان حفيرة النبي هود عليه السلام بمدينة حضرموت باليمن⁽¹⁾. أما ذكره لعجائب قبور مصر فقد ذكر مسجدا مشهورا فيه قبر يقال له «عفان» وقال إن أمره مشهور بمصر وفي جميع المغرب على ألسن المسافرين⁽²⁾. وبعد ذلك نجده يختم الكتاب بحكاية عجيبة في أمر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، أفاد بأنها من أعجب الحكايات في قصة قبره، وظهوره بعد عام ثلاثين وخمسمائة للهجرة في ناحية بلخ في قرية يقال لها الخير⁽³⁾، وأخيراً يعد أبو حامد الغرناطي أول من وضع أساس «مدرسة العجائب» والأول في بابها، وأن من يستحق أن يشير إليه، مثل ابن فضلان والمسعودي والجاحظ قد أشار إليه فعلاً، كما سجل أسماء الذين أخذ عنهم بطريقة الرواية الشفهية، وأياً كان الأمر فإن المؤلف الروسي كراتشكوفسكي يصرح أنه من المستحيل تجاهل الغرناطي في تاريخ الأدب الجغرافي بقوله: «قد اكتسب شهرة عريضة لدى جمهور القراء، لأن المنهج الذي ابتدعه في الجمع بين معطيات واقعية دقيقة وضروب من العجائب المختلفة في وحدة كوزموغرافية...، كما حفظ لنا شذرات كبيرة منه كوزموغرافي القرن الثالث عشر القزويني واستعمله كل من ابن الوردي وابن إياس في بداية القرن السادس عشر...، فرجع إليه عالم الحيوان الأديب الدميري، وصاحب المجموعة الأدبية الأبشيهي في القرن الخامس عشر. وقد خمن أبو حامد تخميناً حجة الأجيال القادمة إلى هذا الضرب من المؤلفات، فمنذ ذلك الحين أصبح نمط الكوزموغرافيا بما يلزمه من عنصر الغرائب محبباً

(1) المصدر نفسه ، ص 146 ، 147 .

(2) المصدر نفسه ، ص 160 ، 162 .

(3) (إن قداسة المدينة بقيت ممثلة في مزار شريف الذي ذكر لأول مرة في القرن الثاني عشر الميلادي . ويقال إن هذا المزار لعلي ، ولكن التأكيد بأن قبر علي اكتشف في ذلك الوقت لا أساس له من الصحة . أما قرية الخير المذكورة فهي تسمى خواجه خير وتبعد عن بلخ بثلاثة فراسخ . دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 635 .

(4) أبو حامد ، تحفة الألباب ، ص 162 ، 166 .

إلى الطبقات الشعبية وليس بمقدورنا أن نعتبر هذا النمط خطوة تقدمية في ميدان العلم، اللهم إلا إذا استثنينا نقاطاً معينة فيه»⁽¹⁾.

2- رحلة ابن يونة الأندلسي : (561- 569 هـ / 1165 / 1173 م)

تحتل رحلة اليهودي الربى بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي⁽²⁾ مكانة متميزة في إلقاء الضوء على أوضاع بلاد المشرق العربي ، وخصوصاً في مملكة بيت المقدس الصليبية وعلاقتها بالقوى السياسية المجاورة ، وقد قدم كشفاً مهماً لتوزيعات العناصر اليهودية وأعدادها ، وكذلك نشاطها الاقتصادي ، لاسيما على الصعيدين التجاري والصناعي على نحو لا نجد نظيراً له لدى الرحالة المسيحيين الذين زاروا مملكة بيت المقدس في رحلة زمنية مقاربة⁽³⁾ ، وجدير بالذكر أن ذلك الرحالة لم يقتصر مثل غيره من الرحالة المسيحيين على ذكر الأماكن والمواقع المهمة لديهم فقط ، بل اهتم بإبراز الجوانب الاقتصادية والمذهبية بصورة تمتاز بالثراء والتفصيل ، فضلاً عن ذلك وأمام وفرة ما وصل إلينا من مؤلفات أولئك الرحالة وقلة مؤلفات الرحالة

(1) كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 330 .

(2) اعتمدت في دراسة رحلة بينامين على الترجمة الإنجليزية التي قام بها وليم رايت .
William wright , early travels in I Palestine , londone , 1848 , pp . 63 – 126
وتوجد كذلك ترجمة إلى اللغة العربية قام بها عزرا حداد وصدرت في بغداد عام 1945 م وقد اشتمل كتابه على جميع المراجع العبرية المتعلقة برحلة بنيامين مع المراجع العربية ، وهناك ترجمات عديدة صدرت في دول عدة تتعلق برحلة بنيامين (مؤنس عوض ، الرحالة الأوروبيون ، ص 169 – 170) .

* .the universal Ency , Benjamin of tudela . volii. Newyork , 1969 , p. 180 .

- حسين عطية ، إمارة أنطاكية والمسلمين ، ص 526 .
- عاشور ، الحركة الصليبية ، ج 2 ، ص 137 .
- مؤنس عوض ، الرحالة الأوروبيون ، ص 159 ، 170 .
- قاسم عبده ، الاضطهادات الصليبية ليهود أوروبا من خلال حولية يهودية ، الظاهرة ومغزاها ، ندوة التاريخ الإسلامي والوسيط ، م 1 ، ص 137 – ص 166 . الحروب الصليبية في الأدبيات الأوربية واليهودية ، مجلة المستقبل العربي ، عدد 8 ص 20 – 21 .

(3) مؤنس عوض ، الرحالة الأوروبيون ، ص 159 .

اليهود الذين زاروا المنطقة خلال القرن السادس الهجري فمن المنطقي أن تحتل رحلة بنيامين التطيلي مكانة متميزة في كتابات الأندلسيين التي صورت بعض الجوانب السياسية والاقتصادية والمذهبية في تلك المنطقة رغم أن جل اهتمامه كان منصبا على أبناء ملته .

على كثرة ما عالج المؤرخون رحلة بنيامين بحثا و تحميصاً لم يتوصلوا إلى ما يلقي الضوء على سيرة هذا الرحالة الكبير ومولده ونشأته ومركزه العلمي والاجتماعي وكل ما يعرف عنه مأخوذ عن المقدمة الوجيزة التي صدر بها الرحلة كاتب مجهول الهوية، وربما كان معاصرا لبنيامين⁽¹⁾، وقد جاء في هذه المقدمة أنه «الربي بنيامين بن الربى يونة التطيلي النباري»، وأنه جاب المدن البعيدة وسجل مشاهد عيانا في الأمصار التي مربها أو ما نقله عن الثقات ذوي الأمانة المعروفين لدى يهود إسبانية، وفي الأخير أنه دون هذا الكتاب عند أوبته إلى قسطالة للخليفة (569 هـ - 1173 م)، وإضافة إلى أن الرحالة اليهودي بنيامين لم يكن معروفا في كتب الأنساب اليهودية الخاصة والتي سجلت بإسهاب تراجم جميع العلماء المعروفين مع ذكر مؤلفاتهم وآثارهم العلمية والأدبية، واكتفت هذه الكتب بذكر اسمه مقروناً بهذه الرحلة⁽²⁾، وأنه قام برحلته هذه موفدا من الهيئات اليهودية في إسبانية للاطلاع على أحوال يهود الشرق في ذلك العصر الذي كان يهود أوروبا يجتازون فيه أخطر عهود الضيق والاضطهاد التي عرفوها خلال تاريخهم الطويل⁽³⁾، والواقع أن الرحلة تعطي لنا معلومات عامة عن أحوال اليهود في كل مدينة زارها، بذكر عددهم وأوضاعهم وطرق كسبهم ومركزهم العلمي والاجتماعي، وفضلا عن ذلك فإن رحلته يستدل منها أنه يجمع إلى إلمامه بالاقتصاد وفنون التجارة إلماما كافيا بالتوراة والتلمود، وأنه خرج في رحلته هذه بدافع الاطلاع، وكانت وجهته بالدرجة الأولى الشرق الإسلامي الذي استهوت خيراته وعمرانه وتجارته عددا غير يسير من الأوربيين خلال العصر الوسيط .

(1) بينيامين التطيلي ، الرحلة ، ص 22 .

(2) المصدر نفسه ، ص 23 .

(3) المصدر نفسه ، ص 23 .

هناك دوافع عدة دفعت بالرحالة اليهود إلى القدوم إلى الشرق الإسلامي، وبالأخص بلاد الشام، فهناك الرغبة في الاطلاع على أوضاع اليهود في تلك المنطقة ومعرفة هل هناك أية صوّر من الاضطهاد تلحق بهم أم لا ! كذلك وجدت رغبة قوية لمعرفة حجم الأسواق التجارية وقدرات المنطقة الاستهلاكية من أجل فتح أسواق جديدة يرتادها التجار اليهود ، وينبغي أن نقرر أن الجانب الاقتصادي، لا سيما التجاري مثل عنصر هام من بين دوافع ارتحال الرحالة اليهود إلى بلاد الشام آنذاك . ومن المقرر أن يهود العصر الوسيط غالباً ما رحلوا مسافات أبعد من تلك التي قطعها معاصروهم من المسيحيين، فقد كانت أسفارهم في الأغلب الأعم في مجال التجارة⁽¹⁾، فضلاً عن ناحية مهمة أخرى، ألا وهي رغبتهم في القيام بالحج إلى بيت المقدس حيث توجد العديد من المواقع المقدسة لديهم، خصوصاً مقابر كبار رجال الدين اليهود ، وفي هذا المجال ترك الرحالة اليهود مؤلفات عدة، كانت بمثابة الدليل الجغرافي لإخوانهم الذين رغبوا في الارتحال إلى تلك المدينة⁽²⁾، وعند اندلاع الحروب الصليبية وقيام مملكة المقدس أشار الرحالة المسلمون إلى تدفق أعداد كبيرة من اليهود لزيارة تلك المدينة⁽³⁾. أما سير رحلته بشكل مختصر فقد خرج من مسقط رأسه تطيلة وقام بالتجوال في مناطق جنوب فرنسا، وإيطاليا، واليونان، والقسطنطينية، وكذلك بلاد الشام والفرات، ومصر، واليمن، وغيرها من البلاد، ومن ثم عاد أدراجه إلى الأندلس في عام 1173م، ويقال إنه خلال ما يقرب من خمسة عشر عاماً، زار قرابة ثلاثمائة موضع⁽⁴⁾ في مختلف بقاع أوروبا وآسيا . أما عن تاريخ زيارته لبيت المقدس فلا يوجد تحديد يؤكد ذلك، ومن ثم فمن الممكن أن نقرب من الإشارات التي وردت في الرحلة ، وجدير بالذكر أن الرحالة أشار إلى أن أمير أنطاكية وقت زيارته لها هو (بيومند) الثالث الملقب

(1) مؤنس عوض ، الرحالة الأوروبيون ، ص 159 .

(2) المصدر نفسه ، ص 159

(3) ناصر خسرو ، سفرنامه ، ص 73 .

(4) لقد ذهب روث في كتابه عن مختصر تاريخ الشعب اليهودي الصادر في لندن عام 1953م، إلى القول إن بنيامين التطيلي قام برحلته في ختام القرن الثاني عشر الميلادي . Roth kashart, History of Jewish people , p . 216.

بالألكن (Beomond Poitou) (1)، الذي حكم من عام (1163 م إلى 1200 م) تقريباً⁽²⁾، ومعنى ذلك أن رحلته جرت خلال تلك الأعوام. ومع هذا فهناك إشارة تفيد أن دمشق كانت حاضرة نور الدين آنذاك، وهذا يعني أن نور الدين محمود كان ما يزال حياً عندما زار بنيامين بلاد الشام. ولما كنا نعرف من خلال المصادر التاريخية أنه توفي عام (569 هـ - 1173 م) فمعنى ذلك أن رحلة بنيامين التطيلي تمت في العام المذكور، ويمكن الإفادة من ذكر بيومند الثالث ونور الدين بتقدير أن تلك الرحلة جرت خلال الأعوام من (1163 إلى 1173 م)⁽³⁾. ومن ناحية أخرى نجده يقوم بزيارة بلاد الشام قبل أن يزور مصر، وعند ذكره لمصر أشار إلى أن من يحكمها من الشيعة العلوية⁽⁴⁾، وهذا يدل بجلاء على أن الحكم الفاطمي كان ما يزال قائماً فيها حيث وزارة صلاح الدين الأيوبي، وهذا قبل أن ينفرد بالحكم ويؤسس الدولة الأيوبية. ومن هذه الاستنتاجات نستطيع أن نتصور أن رحلته في ربوع مملكة المقدس قد جرت فيما بين الأعوام من (1163 إلى 1170 م) تقريباً. وجدير بالذكر أن الرحالة بنيامين اهتم اهتماماً خاصاً بالعناصر اليهودية ولذلك كان يحرص على أن يورد أعدادهم في كل مدينة من مدن بلاد الشام التي زارها ويهمنا من هذه المدن بيت المقدس حيث تناول عدد العائلات التي تقطن فيها.

والملاحظ أن أعداد اليهود كانت قليلة في تلك المدينة مقارنة بالمدن الأخرى، ذلك أنها مدينة لم تكن لها أهمية اقتصادية كبيرة، وأن أهميتها اقتصر على الطابع الديني المحض، حيث كانت الحركة الصليبية في أوج نشاطها في تلك المنطقة، ولكن من المرجح أن الإحصائيات التي أوردها بنيامين في كتابه لأعداد اليهود في تلك المناطق ينبغي ألا نأخذها كحقيقة مؤكدة نظراً لكون ذلك العصر لم يعرف وسائل الإحصاء الدقيقة⁽⁵⁾. وبالنسبة للنشاط الاقتصادي لليهود فقد ذكر أن نشاطهم

(1) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 29.

(2) حسين عطية، إمارة أنطاكية والمسلمون، ص 526.

(3) مؤنس أحمد عوض، الرحالة الأوروبيون، ص 160.

(4) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 173.

(5) مؤنس عوض، الرحالة الأوروبيون، ص 161.

التجاري مزدهر في البلاد المطلة على البحر المتوسط وخاصة بلاد الشام . وفي النشاط الصناعي يذكر الحرف اليدوية التي اشتهر بها اليهود خاصة حرفة الصياغة حتى صاروا يعرفون بها وعن طريقها تبلورت علاقتهم مع طائفة الدروز في بلاد الشام ، وكذلك كيفية التعامل معهم في هذا النشاط ، ويبين لنا الرحالة بنيامين تفوق اليهود في الحرف والصناعات ، وأن وجودهم تزايد في المدن الإسلامية إذا ما قورن بالمدن الخاضعة للسيادة الصليبية ، ويكفي أن نطالع في هذا المجال الأعداد التي ذكرها عن توزيعات اليهود في المدن الشامية الخاضعة للنفوذ الإسلامي ، وتعليل ذلك الوضع يعود إلى المعاملة الطيبة التي عومل بها اليهود داخل المجتمع الإسلامي في بلاد الشام عصر الحروب الصليبية ، فإذا كان اليهود قد عانوا من مذابح كبيرة ارتكبها الصليبيون في بداية الحملة الصليبية الأولى في حوض الراين وكذلك الحملة الصليبية الثانية⁽¹⁾ ، إلا أن المجتمع الإسلامي احتضن تلك العناصر التي طالما أدت دورها في المجال الاقتصادي . ومن ثم وجد اليهود فرصة أكبر في العيش والاستقرار داخل المدن الإسلامية ، خاصة أن تلك المدن مثل دمشق وحلب وحماة وغيرها تقع على خطوط التجارة المشرقية ومثلت مراكز بالغة الأهمية لحركة التجارة ومن ثم عمل اليهود في المجال التجاري كوسطاء تجاريين من خلال مواقع تلك المدن ، ولا شك في أنهم حققوا مكاسب مادية كبيرة على اعتبار أنهم يمثلون جزءاً مهماً في الحركة الاقتصادية .

كما اهتم ابن يونة بأوضاع تلك المملكة من زوايا عديدة مثل : الطوائف الدينية التي تتمثل في طائفة الإسماعيلية النزارية والدروز وعلاقتهم بالصليبيين ، واهتم أيضاً بالدور التجاري للمدن الواقعة على الساحل الشامي ، وأخيراً أشار إلى الظواهر الطبيعية مثل الزلازل وبين آثارها المدمرة في المناطق الصليبية بشرياً ومادياً ، وقد علّل أسباب هذه الخسائر بالتركز السكاني الكبير عند حدوث تلك الهزات الزلزالية ، ومع ذلك فليس من اليسير الأخذ بأرقام الخسائر البشرية التي

(1) قاسم عبده ، الاضطهادات الصليبية لليهود أوروبا من خلال حولية يهودية ، الظاهرة ومغزاها ، ص 137 - ص 166 .

وردت في الرحلة إذ إنها لم تكن إحصائية، ولكن من الممكن اعتبارها دليلاً واضحاً على بشاعة ما أحدثته تلك الهزات.

أما أسلوب الرحلة فهو أسلوب تجاري ساذج بعيد عن البلاغة الراقية التي امتاز بها كتاب المسلمين ومفكروهم في القرن السادس الهجري، فعباراته موجزة تتناول الموضوع مباشرة دون تزييف أو تنميق⁽¹⁾، وهذا ما يميز رحلة بنيامين عن غيرها من رحلات معاصريه المسلمين، على أن أسلوب بنيامين متأثر بأسلوب التوراة السلس، الأمر الذي يدل على أن الرجل كان واسع الاطلاع على أسفار الكتاب المقدس والتلمود وغيرها من كتب اليهود⁽²⁾، كما أننا نستشف من خلال رحلته إلى الشرق الإسلامي إجادته للغة العربية، وذلك عند ذكر أسماء البلدان والأعلام العربية، وعلاوة على ذلك فهو يميل إلى تفصيل الأحداث خاصة عندما وطأت قدماه أرض المشرق الإسلامي في بلاد الشام، وهو بالطبع الهدف الرئيسي لرحلته، وصفوة القول أن ما كتبه الرحالة بنيامين عن مشاهداته في رحلته إلى ديار الإسلام في القرن السادس الهجري له قيمة تاريخية كبرى. فرحلته تعد من أقدم الرحلات المعروفة، إذ تضمنت اهتمامات متعددة شملت الحياة الاقتصادية في بلاد الشام تحت حكم الصليبيين والخريطة العقديّة والمذهبية للمنطقة، إضافة إلى الجوانب السياسية والفكرية المختلفة على نحو ضمن لرحلته مكانة بين الرحلات التي وصلت إلينا من ذلك العصر.

3. رحلة ابن جبير : (540-614 هـ / 1145-1217م)

ولد أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكنانى، الشاطبي، البُلنسى في العاشر من شهر ربيع الأول (540 هـ / 1145 م) في بلنسية⁽³⁾، وينحدر من أسرة عربية

(1) انظر انتقاد مترجم ومحقق الرحلة عزرا حداد من الناحية الأدبية. بنيامين التيطلي، الرحلة، ص24.

(2) المصدر نفسه، ص24.

(3) انظر إلى ترجمته:

- رحلة ابن جبير، بيروت، دار الشرق العربي، ص 1-19

عريقة استوطنت الأندلس في عام (123 هـ / 740 م) قادمة من الشرق مع القائد المشهور بلج بن بشر بن عياض القشيري⁽¹⁾ في سنة (123 هـ / 740 م)، وكان اسم جبير من الأسماء المحببة فقد حمّله الكثيرون من قبله . وقد أتم ابن جبير دراسته في شاطبة حيث كان يعمل والده موظفا فيها وقد شغف بعلوم الدين فسمعها من أبيه، وأخذ القرآن عن ابن الحسن بن أبي العيش⁽²⁾، ولكن ميوله برزت في العلوم الدنيوية أيضاً، إذ يسرت له مواهبه الشعرية نجاحاً في الأوساط الرسمية مما جعله يحتل منصب كاتب لدى حاكم غرناطة أبي سعيد عثمان بن عبد المؤمن الموحد، ولم يلبث أن اكتسب الشهرة كاتباً وشاعراً فرويت له عدة قصائد متفرقة، فضلاً عن ديوان الشعر⁽³⁾، كما ترك رسائل نثرية لها شهرتها في الأدب العربي⁽⁴⁾.

ويذكر المقرئ في كتابه⁽⁵⁾ أن أمير غرناطة استدعاه يوماً ليؤلف فيه كتاباً وهو في مجلس شرابه، وحدث أن دفع إليه كأساً فأظهر ابن جبير الانقباض، لأنه لم يشرب قط فأقسم السيد لبشر بن منها سبعة ففعل مرغماً فملئت له الكأس دنائير سبع مرات فحمل المال إلى منزله وأضمر أن يجعل كفارة شربه الحج بتلك الدنائير . فباع بعض عقاراته وأضاف ثمنها إلى عطية الأمير وماهي إلا أيام حتى استأذن من

- ابن الخطيب ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق محمد عنان ، القاهرة ، 1393 هـ / 1973 م

- أبي العباس المقرئ ، نفح الطيب ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، 1388 هـ / 1968 م .
- كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 331 .
- عبد الرحمن حميدة ، أعلام الجغرافيين العرب ، ص 410 - 411 .
- رشيد يوسف عطا الله ، تاريخ الآداب العربية ، ج 2 ، ص 161 - 163 .

(1) ابن الخطيب ، الإحاطة ، ج 2 ، ص 231 .

(2) المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 233 .

(3) تحتوي رحلته على قصائد كثيرة منها القصيدة التي نظمها عندما شارف المدينة المنورة طيبة ، انظر ابن الخطيب ، الإحاطة ، ج 2 ص 235 - 236 .

(4) كتاب رحلة ابن جبير فيه الكثير من الرسائل النثرية المليئة بفنون اللغة وبعض الأمثلة عن أهوال البحر ، منارة الإسكندرية ، عدل صلاح الدين ، الجمرک المصري ، وأهوال بحر فرعون .

(5) المقرئ ، نفح الطيب ، ص 385 .

الأمير في الحج لكيلا يحول دون سفره ، وأبلغه أنه أقسم قسماً لا رجعه فيه أن يحج في تلك السنة فأذن له .

بدأ ابن جبير رحلته إلى الأراضي الحجازية في شوال سنة (578 هـ - 1182 م) ورافقته صديقه أحمد بن حسان⁽¹⁾ ، وكان من رجال الطب و العلم والأدب ، ونعرف خط رحلته الأولى بشكل جيد بفضل الإشارات الدقيقة والتواريخ المحددة ، وذلك لأنه بدأ تقييد يومياته منذ اليوم التالي لركوبه متن البحر من سبتة حيث وجد سفينة تريد الإقلاع قاصدة الإسكندرية . فذهب من سبتة إلى سردينيا حيث علم بوجود عدد من أسرى العرب المسلمين من رجال ونساء يباعون في سوق النخاسة فأحس بالألم الشديد وأدرك أن ما أصاب هؤلاء إنما هو نتيجة منتظرة لتفكك العالم الإسلامي⁽²⁾ وحاذى في سيره سواحل صقلية حتى دخل ميناء الإسكندرية ولفنت انتباهه فيها منارتها الشاهقة ، وبعد ثمانية أيام ركب النيل إلى القاهرة التي غادرها إلى صعيد مصر فوصل بلدة قوص حيث قطع منها الصحراء الشرقية إلى البحر الأحمر ليستقبل ميناء عيذاب ، وهو المرفأ المعهود للحجاج على البحر الأحمر ، ثم قامت سفينة بحمله إلى جدة . من ثم أخذ قافلة إلى مكة حيث أقام هناك حوالي نصف عام ، ثم زار المدينة المنورة في طريقه إلى الكوفة ، وتوقف في بغداد وسامراء فالموصل فحلب ومنها انحدر إلى دمشق التي أمضى بها بضعة أشهر قبل أن يغادر الأراضي الإسلامية ، وذلك لأن سواحل بلاد الشام كانت آنذاك في قبضة الصليبيين وكان من حسن طالعه أنه تعرف إلى المشرق وهو ما يزال ينعم بالاستقرار والأمن في ظل السلطان صلاح الدين فدون مشاهداته فيه بأسلوب فائق ، ومن ميناء عكا ركب ابن جبير سفينة تخص الأوربيين فنزل بصقلية ، وذلك بعد رحلة طويلة حافلة بالمشاق هددت السفينة أكثر من مرة بالغرق . وفي عام (581 هـ / 1185 م)⁽³⁾ وصل غرناطة بطريق قرطاجنة بعد غياب دام أكثر من عامين .

ثم قام برحلة ثانية في سنة (585 هـ / 1189 م) عندما بلغه نبأ فتح بيت

(1) رحلة ابن جبير ، ص 6 .

(2) عبد الرحمن حميدة ، أعلام الجغرافيين العرب ، ص 410 .

(3) المقرئ ، نفح الطيب ، ج 2 ، ص 488 .

المقدس على يد صلاح الدين الأيوبي عام (583 هـ / 1187 م)⁽¹⁾ الذي تعلق به آنذاك أنظار المسلمين بطلا، واستمرت هذه الرحلة سنتين ولكننا لا نملك التفاصيل عنها ثم قام برحلة ثالثة إلى المشرق وهو شيخ كبير قد أحزنه وفاة زوجته عاتكة⁽²⁾ في عام (601 هـ / 1204 م). ويبدو أن ابن جبير لم يرجع إلى مسقط رأسه مرة أخرى بعد هذه الرحلة الثالثة، بل أمضى أكثر من عشرة أعوام متنقلا بين مكة وبيت المقدس والقاهرة والإسكندرية مشغلا بالتدريس والأدب، إلى أن لقي ربه عام (614 هـ / 1217 م) في هذه المدينة الأخيرة⁽³⁾. وقد قامت شهرته على كتابه الذي دون فيه أخبار الرحلة الأولى في شبه مذكرات يومية تعرف باسم (تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار)، والمرجح أنه كتبها حوالي سنة (582 هـ / 1186 م)، ولكن كتابه اشتهر فيما بعد تحت اسم (الرحلة) ويروي فيها حجته الأولى إلى مكة ويسرد فيها جولاته يوما بيوم، ومختلف المصاعب التي عانى منها والمخاطر التي تعرض لها، وقد وصف بإسهاب المدن والأقطار التي مر بها مثل مصر، ومكة والمدينة وبغداد والموصل وحلب ودمشق وصقلية، كما يقدم عن السكان الذين عاش بينهم معلومات عديدة حافلة بالحياة، ولا مثيل لأسلوب ابن جبير، فهو يوجز في وصف المدن والأوابد ويجيد في اللمحات العامة عن الأقاليم، وقد أفاد منه فائدة كبرى الجغرافيون والمؤرخون مشيرين إلى اسمه تارة ومضمنين قطعاً كبيرة منه في مصنفاتهم، فمن بين من أخذ عنه من الرحالة: العبدري، وخالد بن عيسى البلوي، وابن بطوطة، ومن بين المؤرخين رجع إليه ابن الخطيب والمقريزي والفاسي والمقري الذي حفظ روايات عديدة عنه. وقد شبهه كراتشكوفسكي في كتابه⁽⁴⁾ بالمؤرخ المشرقي الأمير أسامة بن منقذ، لأنهما عاشا في فترة الحركة الصليبية على مصر والشام إبان عهد نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي،

(1) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 333.

(2) أم المجد عاتكة بنت الوزير أحمد بن عبد الرحمن الوقشي. المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 489.

(3) رحلة ابن جبير، ص 19 - 22. ابن الخطيب، الإحاطة، ص 232.

(4) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 335.

فكلاهما قدم وصفا جيدا عن الأوضاع السياسية والاجتماعية في مصر والشام، ولكن كراتشكوفسكي يوضح أنهما يختلفان في المنهج وطريقة العرض. وتعتبر رحلة ابن جبير من الناحية الفنية ذروة ما بلغه نمط الرحلة في الأدب العربي، وإنشاء ابن جبير أرفع وأكثر تألقاً، غير أن أكثره مسجع يظهر فيه التكلف أغلب الأحيان، ولكن بعض أسلوبه يمتاز بالحيوية وسهولة التعبير⁽¹⁾، وابن جبير أدق من الرحالة ابن بطوطة في الملاحظات وأكمل في بعض الأوصاف، وأصدق في بعض الروايات، ولكن لا نجد في رحلته شيئاً يدلنا على عدد السكان في أي من البلدان التي زارها. وقد استرعى كتابه اهتمام المستشرقين لما له من قيمة علمية وجغرافية، فترجموا أول شيء القسم المختص بصقلية وطبع في عام 1846 م. ثم طبع كله لأول مرة عام 1852 م بإضافة مقدمة إليه وضعها المستشرق رايت، الأستاذ في جامعة كمبردج. ثم ظهرت منه طبعة جديدة عام 1907 م في لندن راجعها المستشرق دي خويه وترجمها إلى الإنجليزية⁽²⁾.

من نافلة القول أن رحلة ابن جبير امتازت بالعديد من المميزات ومنها: تدوينها على هيئة يوميات، لذا كان وصفه شاملاً مع إثبات ذلك بالتاريخين الهجري والميلادي. وهذا يخالف ما ذهب إليه كراتشكوفسكي من أنه دونها بعد رجوعه. فالدلائل كلها تشير إلى تقييدها يوماً بيوم. ومنها أيضاً العناية الفائقة بوصف المدن التي مربها من جميع الجوانب عمرانياً، ودينياً، واجتماعياً، واقتصادياً. غير أنه تطرق إلى الناحية الاقتصادية بمصر والحجاز وخاصة المكوس المفروضة على الحجاج في شيء من التفصيل.

هذا وقد حفلت رحلته بالمدح والثناء على عدد كبير من الأموات والأحياء لصالحهم وتقواهم، لذا كانت رحلته من المدونات المهمة في تتبع المشاهد والمزارات في بلدان المشرق العربي.

كما نلمس في شخصية ابن جبير حيادية الموقف وعدم الاتصاف بالنظرة

(1) عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، ص 411.

(2) london، The travils، of Ibn Jubayr، 1952.

الأحادية كما نلاحظ حسن خلقه في مدح من يستحق المدح وذم من يستحق الذم بدون تجاوز أو تطاول. هذا بالإضافة إلى أن رحلته أصبحت مرجعية رحلية أثرت كثيراً في من تلاه من الرحالة فنقلوا عنه بعض فقراته، مثل: «العبدري، ابن بطوطة، البلسوي». وأخيراً تبقى مدونة ابن جبير محتوية على الكثير من المعلومات التاريخية التي لا يستغنى عنها أديب أو جغرافي أو اقتصادي أو مؤرخ يتناول تلك الفترة بالدراسة». يقول الأستاذ عبد الرحمن حميدة عنه: «إن ابن جبير ملاحظ ممتاز وناقد عند اللزوم، وذلك لأنه سجل في مذكراته اليومية خلال الرحلة الطويلة كل ما يلفت انتباهه، ولكن حينما كانت الأوصاف التي يضيفها على الأشياء الجامدة تظل باهتة دوماً وفاقة الحياة بشدة إيجازها، كان على العكس يعرف كيف يطرح الأساليب التقليدية جانباً في كل مرة، فكان يصنف أو يعبر بصورة شخصية جداً وناجحة جداً عما تراه عيناه، وهذا ما نراه في أجمل النصوص التي وجدت في رحلته»⁽¹⁾.

4- رحلة ابن سعيد الأندلسي: (610-685 هـ) (1204/1286 م)

ولد أبو الحسن علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد في غرناطة⁽²⁾،

(1) عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، ص 427.

(2) انظر الترجمة:

- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، القسم الأندلسي وعنوانه الأصلي «وشي الطرس في حلي جزيرة الأندلس»، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، 1953، ج 2، ص 172.

- المقرئ، نفح الطيب، ج 8، ص 169.

- شبيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، مصر، 1358هـ / 1939م، ج 1، ص 298.

- كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 382.

- عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، ص 489.

- نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت، 1980، ص 169.

- محسن حامد العبادي، ابن سعيد الأندلسي، ص 40.

- د. محمد جابر الأنصاري، التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط. الأولى، 1992م.

ليلة الفطر سنة (610 هـ / 1214 م)، وتذكر بقية الروايات أنه ولد في قلعة يحصب من أعمال غرناطة وأن أول من حل بهذه القلعة قبيلة من اليمن إثر فتح الأندلس، وقد أشار الملاحى في تاريخه أنها تعرف بقلعة يحصب⁽¹⁾ أو قلعة ابن سعيد ويروي لنا المقرئ سلسلة نسبه فيذكر أن نسبه يتصل بالصحابي الجليل عمار بن ياسر⁽²⁾. وقد ترجم ابن سعيد لوالده في المغرب⁽³⁾، والجدير بالذكر أن والده أشرف على تربيته ولزمه في رحلاته سواء كانت في الأندلس أو المغرب، أو المغرب الأوسط، أو إفريقية، إلى أن وصل الإسكندرية قاصداً الحج، وقد صحب ابن سعيد والده طيلة ثلاثين سنة وهي مدة تمكن الابن أن ينهج نهج والده ويسلك طريقته في الحياة. علماً بأن والده كان عالماً جليلاً، وهذا ما ذكره ابن سعيد بقوله «ومما شاهدت من عجائبه أن عاش سبعاً وستين سنة، ولم أره يوماً تخلى عن مطالعة كتاب، أو كتب ما يخلده في ذلك»⁽⁴⁾.

لقد نال ابن سعيد حظه من التربية والتعليم حيث نشأ في غرناطة وكانت مسرح أحداث طفولته المبكرة ففيها تلقى مبادئ القراءة والكتابة، ومن الذين التقى بهم في غرناطة أبو بكر بن عمار⁽⁵⁾ كاتب المتوكل ابن هود، وكان له حظ في الأدب واستشهد ابن سعيد بأبيات من شعره، كما التقى بأبي بكر يحيى التطيلي الذي كان يعد من أعيان غرناطة وذوي النباهة فيها. ثم انتقل ابن سعيد إلى إشبيلية وقد اتصل بأكبر عدد من علمائها، علماً بأن إشبيلية تعد المركز الذي انطلق منه في التعرف والاتصال بالشيوخ والوقوف على كل ما لهم من نوادر، وقد التقى بالكثير من العلماء مثل الأديب الهيثم بن أحمد بن أبي غالب (ت 630 هـ)⁽⁶⁾ وأبي الحسن

(1) انظر شكيب أرسلان، الحلل السندسية، ج 1، ص 298.

(2) المقرئ، نفح الطيب، ج 8، ص 27، ص 168.

(3) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، القسم الأندلسي، ص 170.

(4) المقرئ، نفح الطيب، ج 8، ص 169.

(5) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، القسم الأندلسي، ص 235.

(6) ترجم له ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص 263.

علي بن جحدر (ت 638 هـ⁽¹⁾)، وأبي الوليد الشقندي (ت 627 هـ⁽²⁾)، وانتقل ابن سعيد إلى المدن الأندلسية مثل مالقة والجزيرة الخضراء وقرمونة وقد ألف كتباً عنها. خرج ابن سعيد من الأندلس متجهاً نحو بلاد المغرب وإفريقية في صحبة والده وذلك من سنة (636 هـ / 1239 م) إلى (639 هـ / 1242 م)، ولم يعثر على الأجزاء الثلاثة «للمغرب» التي خصصها ابن سعيد لهذه المنطقة الممتدة، وليس هناك شيء إلا ما أشار إليه في السفر السادس من كتاب «المغرب في حلى المغرب»⁽³⁾.

انتقل ابن سعيد من المغرب إلى المغرب الأوسط حيث مدينة تلمسان ثم إفريقية (تونس) وكانت في ذلك الحين تحت إمرة السلطان ابن زكريا يحيى الحفصي الذي أرسى دعائم الدولة الحفصية إثر خلافته من سنة (625 إلى 647 هـ)، وقد اتصل ابن سعيد ببلاطه، وقد احتفظ لنا القلقشندي⁽⁴⁾ وابن فضل العمري⁽⁵⁾ بالنصوص التي تشهد على اتصاله بالخليفة، ولقد تولى ابن سعيد منصب قراءة المظالم عند السلطان، إلا أن الوشاة وجدوا متسعاً للوشاية عليه وزوروا من الأقاويل الباطلة، فاستعطف ابن سعيد السلطان إلا أن ذلك لم ينفع عنده، وقد سمع ابن سعيد أن ابن عم السلطان أبا عبد الله محمد بن الحسين يسعى في حقه لدى السلطان فخاف ابن سعيد من الأمر الذي ربما لا ينفع فيه دفاع الوزير فرغب منه أن يرفع أمره إلى السلطان في أن يسرحه إلى الحج⁽⁶⁾.

وقد اجتمع ابن سعيد في ذلك الوقت مع كبار الأدباء والعلماء مثل أبي العباس الغساني⁽⁷⁾، وهو في ذلك الحين لسان الدولة وكتب سرها، كما التقى بالكاتب

(1) المصدر نفسه، ص 267

(2) المصدر نفسه، ص 218 .

(3) محسن العبادي، ابن سعيد الأندلسي، ص 90 .

(4) القلقشندي، صبح الأعشي، ج 5، ص 141 - 145 - 174 .

(5) العمري، وصف إفريقيا والمغرب والأندلس، ص 11 - 14 .

(6) المقرئ، نفح الطيب، ج 8، ص 58 .

(7) ابن سعيد، القدح المعلق في التاريخ المحلى، اختصره أبو عبد الله محمد بن خليل، تحقيق

عبد الله ابن الأبار القضاعي البلنسي⁽¹⁾، والتقى أيضاً بالوزير العالم أبي عبد الله محمد بن أبي الحسين بن سعيد⁽²⁾ الذي كان سنة 640 هـ صاحب دولة ملك إفريقية وكان قائداً شجاعاً. وإثر مفارقتة الحدود التونسية تأخذه الحسرة بعد أن قضى فيها فترة هادئة البال رغم الدسائس والحساد الذين وشوا به لدى السلطان. خرج ابن سعيد متجهاً إلى مصر من سنة (639 هـ / 1242 م) إلى (644 هـ / 1247 م)، ولكننا لا نعرف الطريق الذي سلكه في هذه الرحلة الطويلة أهو الطريق البحري أم البري، ولكننا نجده في الإسكندرية بصحبة والده قاصداً الحج، إلا أنه تعذر عليه ذلك بعد أن قطع المسافات الطويلة. والجدير بالذكر أنه لما حل بالإسكندرية بقي والده في أحد الثغور يكتب وصيته، إلا أنه توفي سنة (640 هـ / 1243 م). وقد اتصل ابن سعيد إثر إقامته بالإسكندرية بالعلماء والأصدقاء الذين صحبهم في إفريقية ومن بين هؤلاء الشيخ الفقيه التونسي أبو العباس الغساني ، وقد ذكرناه أثناء بقاء ابن سعيد في تونس وكذلك الأسعد بن يعرب⁽³⁾ وكان صاحب فنون، واشتهر برواية الحديث والفقه، والتقى أيضاً بأبي عبد الله العطار بن القرطبي⁽⁴⁾ الذي تعرف إليه بالإسكندرية وكان يوصف بالأديب الشاعر ويؤمن بالانفراد والتجوال في البلدان. ثم قصد ابن سعيد القاهرة وقد خصها بكتاب خاص أطلق عليه «كتاب النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة»⁽⁵⁾ يذكر فيه أن هذه المدينة اسمها أعظم منها وكان ينبغي أن تكون في ترتيبها ومبانيها على خلاف ما عاينته لأنها مدينة بناها المعز أعظم خلفاء العبيديين وكان سلطانه قد عم جميع دول المغرب من أول الديار المصرية إلى البحر المحيط. اجتمع ابن سعيد بأدباء القاهرة من بينهم زكي

إبراهيم الأبياري ، القاهرة ، 1959 م ، ص 12.

(1) المصدر نفسه ، ص 119 .

(2) ابن سعيد ، رايات المبرزين و غايات المميزين ، تحقيق غرسية غومس ، مدريد ، 1942 م ، ص 64.

(3) ابن سعيد، الفصوص اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، دار المعارف بمصر، 1945، ص 89.

(4) ابن سعيد ، القدح المعلى ، ص 215 .

(5) المقرئ ، نفح الطيب ، ج 8 ، ص 193 .

الدين بن أبي الإصبع ، جمال الدين أبي الحسين الجزار المصري الشاعر ، كما أنه اجتمع بالكثير من العلماء والأدباء ، وقد استدعى سيف الدين بن سابق ابن سعيد إلى مجلس على ضفة النيل مبسوط بالورد وقد قامت نرجس فقال ابن سعيد⁽¹⁾ :

من فضل البرجس فهو الذي يرضى بحكم الورد إذ يرأس
أما ترى الورد غدا قاعدا وقام في خدمته النرجس

ووافق ذلك وقوف المماليك الترك في الخدمة فطرب الحاضرون ، وحدث أن جاء مصر رسول من الملك الناصر جمال الدين في زيارة كلفه بها مليكه⁽²⁾ فتعرف ابن سعيد إليه فأكرمه وحبب إليه الرحلة إلى حلب ليغترف مما في خزائنها من كنوز أدبية ، فرحل ابن سعيد إلى حلب ولما دخل على الملك الناصر أنشده قصيدة مطلعها :

جد لي بما لقي الخيال من الكرى لا بد للضيف الهمام من القرى

فأعجبه فاستجلبه وتلطف به وأقبل عليه وسأله عن قصده من رحلته وقدم له ما استطاع من مساعدات وأغدق عليه الأموال . وتعرف ابن سعيد إلى عدد كبير من رجال السيف والقلم الذين كانوا في حاشية الناصر . وهكذا نرى ابن سعيد يتجه من حلب إلى العراق ثم إلى عاصمتها بغداد والتي عكف فيها على مكباتها العديدة ، ويذكر أنه قلب ستاً وثلاثين خزانة ، واقتطف ما طاب به خاطره وما استحسنه⁽³⁾ ، ثم بعد هذه الزيارة التي قام بها إلى بغداد يعود ثانية إلى حلب حيث الملك الناصر وبقي يحاضر في مجلسه مما انتقاه من فنون الأدب في هذه المرحلة الطويلة والاجتهاد المتواصل ، وفي حلب التقى بأبي الوليد الشاطبي⁽⁴⁾ الذي صحبه أثناء إقامته في دمشق ومصر ، كما التقى أيضاً بجمال الدين بن العديم

(1) عبد الرحمن حميدة ، أعلام الجغرافيين العرب ، ص 489 .

(2) المقرئ ، نفح الطيب ، ج 8 ، ص 31 .

(3) محسن العبادي ، ابن سعيد ، ص 115 .

(4) ابن سعيد ، القدح الملقى ، ص 206 .

والذي يعد رئيس الأصحاب في حلب التي وصل إليها مصاحباً له إثر مفارقتها مصر سنة (644 هـ - 1247 م)، وقد اتصل ابن سعيد بخزانة كتبه ونقل من خط صاحب الكبير ما اختاره من تاريخه المسبحي⁽¹⁾، وينتقل ابن سعيد من حلب إلى دمشق سنة 647 هـ وفي هذه الفترة عاصر أحداث فتح دمشق بعد موت الملك الصالح ابن الكامل وذلك في سنة 647 هـ، وقد زحف الملك الناصر من مدينة حلب إلى دمشق ففتحها، وقد طلب ابن سعيد منه أن يأذن له في الحج مع الركب فأنعم بذلك، وهكذا وصل ابن سعيد إلى بيت الله الحرام، وقضى فريضة الحج وألف كتاباً في الرحلة سماه (النفحة المسكية في الرحلة المكية)، ثم عاد إلى تونس فاتصل بالمستنصر الحفصي سنة 652 هـ وأسند إليه وظيفة إدارية لخبرته بالنواحي المالية⁽²⁾. وفي (666 هـ / 1267 م) عاوده حب السفر المتملك له إلى الشرق فخرج في رحلة أخرى فمر بالإسكندرية وليست عنده رغبة أشد من السؤال عن الملك الناصر فأخبروه عما جرى له مع التتر وقتلهم له، وقد ذكر ابن سعيد كلاماً عن دخول هولاكو مدينة حلب وما ارتكبه الأرمن والتتر مما أدى إلى قتل الكثير من العلماء⁽³⁾، وقد ألف أشعاراً⁽⁴⁾ تغنى بها، ثم رحل إلى جهة أرمينية. ويذهب المقرئ في نفح الطيب إلى أن ابن سعيد دخل إيران في هذه الرحلة وأوغل فيها نحو الشرق، وقد رجع بعدها إلى تونس ما بين سنة (675 / 679 هـ) في خلافة الأمير المولى أبي زكريا يحيى الواصل الذي أهدى إليه كتاب «القدح المعلى في التاريخ المحلي»⁽⁵⁾. وقد توفي ابن سعيد كما تذكر إحدى الروايات بدمشق خلال عودته من هذه الرحلة، وذلك في عام (673 هـ / 1274 م) على قول ابن تغري

(1) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، القسم المصري وعنوانه الأصلي «الاغتباط في حلى مدينة الفسطاط»، تحقيق الدكتورة: زكي حسن، شوقي ضيف، سيدة كاشف، القاهرة، 1953، ص 264.

(2) المقرئ، نفح الطيب، ج 8، ص 35.

(3) المصدر نفسه، ص 36.

(4) المصدر نفسه، ص 247.

(5) المصدر نفسه، ص 250.

بردي⁽¹⁾، وترجع رواية أخرى وفاته بعد هذا التاريخ ، وفي تونس بالذات على قول السيوطي⁽²⁾ والمقري⁽³⁾ وذلك في عام (685هـ / 1286م) .

ومؤلفات ابن سعيد كثيرة منها: «المقتطف من أزهير الطرف» و«الطالع السعيد في تاريخ بني سعيد» وهو تاريخ أسرته وبلده و«المشرق في حلى المشرق» ثم «المغرب في حلى المغرب»، والكتابان الأخيران يجمعهما كتاب «فلك الأرب المحيط بحلى لسان العرب»، وقد مهد لهما بمقدمة جغرافية عامة تُعرف باسم «فلك الأرب» وكلا الكتابين تناول ذكر البلاد وأقسامها وأهم الأبواب الخاص بالأندلس والذي يسمى «وشي الطرس في حلى جزيرة الأندلس». ووضع ابن سعيد كذلك موجزاً لجغرافية بطليموس، اعتمد عليه أبو الفدا في جغرافيته، كما وضع كتاباً آخر عن رحلته إلى مكة هو «النفحة المسكية في الرحلة المكية» .

بالإضافة إلى كتاب «رايات المبرزين وغايات المميزين» والذي يورد فيه نحو ثلاثين نموذجاً من أشعاره ، وقد ألف إثر إقامته في مصر سنة 639 هـ ، كتاب «القدح المحلى في التاريخ المحلى» وهو يتكلم عن أحداث من العصر الجاهلي إلى زمن تصنيف الكتاب سنة 681 هـ ، وكتاب «بسط الأرض في الطول والعرض» وهو كتاب جغرافي محض حيث يقسم الأرض إلى سبعة أقاليم.

يعتبر ابن سعيد بصفة عامة من أخصب الكتاب إنتاجاً على الرغم من أسفاره التي لم تنقطع ، هذا إلى جانب ميوله الواضحة نحو الأدب الفني خاصة الشعر الذي نال فيه حظاً وافراً من الشهرة⁽⁴⁾، وقد رد ابن سعيد على الجغرافي الكبير ابن حوقل عندما ارتاب وأساء القول في أهل الأندلس⁽⁵⁾. وابن سعيد له إسهامات في الجغرافيا ، فهو يعتمد على جغرافية الإدريسي اعتماداً كبيراً في مادتها الأساسية

(1) المصدر نفسه ، ص 56 .

(2) السيوطي ، حسن المحاضرة ، ص 320 .

(3) المقري ، نفح الطيب ، ج 1 ، ص 642 .

(4) كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 383

(5) المصدر نفسه ، ص 383

وفي تبويبها، فالأقاليم فيها مقسمة إلى سبعة وكل واحد منها مجزأ بدوره إلى عشرة أقسام. ولكن يؤخذ على ابن سعيد أنه خلط بين الأقاليم، وفي بعض الأحيان يشوب أوصافه الخطأ⁽¹⁾. والجغرافي أبو الفدا بوجه عام يقف موقف المتشدد من ابن سعيد بل إنه يذكر في مواضع من كتابه أنه قد اعتمد على روايته عن المغرب في بداية الأمر، ولكنه ما لبث أن تبينت له أخطاؤه فيما بعد⁽²⁾، وفي الحقيقة فإن ابن سعيد كانت له منزلة مهمة بين الأدباء والجغرافيين والمؤرخين، فقد اعتمد ابن خلدون على ابن سعيد في النسب والتاريخ، وقد أشار إلى ذلك الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي⁽³⁾ في بحوثه عن ابن خلدون في وصف مصر و الفسطاط⁽⁴⁾.

وصفوة القول فإن رحلة ابن سعيد غنية بعنصر المشاهدة حسب التنقلات والرحلات التي كان يقوم بها في بلاد المشرق العربي مصوراً البيئة في مختلف أوجهها، وقد كان عامل الحج وأصول الثقافة المشتركة هما السبيل الوحيد لطلب العلم والوقوف على مصادر الكتب والمخطوطات النادرة، كما أن ابن سعيد ليس له رأي ذو شأن في الأحداث السياسية، سواء كانت في الأندلس أو في بعض أقطار المشرق العربي، ولكن تبقى رحلته من الرحلات المهمة التي نقلت لنا صوراً للحياة المشرقية سواء كان عن طريق المشاهدة أو المشافهة، أو عن طريق من التقى بهم من العلماء والأدباء.

5 - رحلة ابن رشيد الفهري : (657 - 721 هـ) = (1258 / 1321 م)

هو محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد بن إدريس بن سعيد بن مسعود ابن حسين بن محمد بن عمر بن رشيد أبو عبد الله الفهري السبتي⁽⁵⁾. يكنى أبا

(1) المصدر نفسه ، ص 385

(2) المصدر نفسه ، ص 386

(3) ابن تاويت الطنجي، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، القاهرة (1370 هـ / 1951 م) ، ص 5 .

(4) انظر المقرئزي ، إغائة الأمة بكشف الغمة ، ص 68 .

(5) انظر الترجمة في:

- أبي العباس المقرئ ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض ، نشر وزارة الأوقاف -

عبد الله ويعرف بابن رشيد، وقد اتفقت الآراء على أن مولده كان في جمادى الأولى سنة (657هـ / 1258م) في مدينة سبتة، وأن وفاته كانت في شهر محرم من سنة (721هـ / 1321م). في مدينة فاس يوم الاثنين الرابع والعشرين من محرم سنة (721هـ / 1321م). ويفضل أن نشير في البداية إلى الخلط الذي انتاب بعض المؤلفين مثل الأستاذ صلاح الدين المنجد، إذ يصنفه مع الرحالين الأندلسيين⁽¹⁾. ويعتبره حمد الجاسر من أشهر علماء الأندلس. أما المستشرق كراتشكوفسكي فنجد عنده الخلط في الاسم، إذ يسميه «أبو عمر عبد الله بن رشيد الونشريسي»⁽²⁾ وكذلك الباحث الإسباني بالتشيايد كرحلتين مختلفتين تحملان اسم ابن رشيد الأول «أبو عمر عبد الله بن رشيد بن الونشريسي» والثاني اسمه «ابن رشيد السبتي الفهري»⁽³⁾ إلا أن اسمه بالكامل كما ذكرناه سابقاً حسب ما أجمعت عليه المصادر والمراجع في ترجمته.

كان موطن ابن رشيد في سبتة حيث فترة ازدهار العلمي برعاية العلماء العرفيين، وكانت نشأته العلمية في هذه المدينة التي ضمت مشاهير رجال العلم

الرباط، 2، ص 352.

- عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة، دار الفكر، 1399هـ / 1979م، ص 285.
- ابن فرحون، الديباج المذهب، لبنان، دار الكتب العلمية، ص 310 - 311.
- محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، القاهرة، 1348هـ، 2، ص 234.
- عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، 1402هـ / 1982م، 1، ص 332 - 333.
- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط. بغداد، ص 551 - 836.

- كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 368.

- (1) ابن رشيد، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيبة إلى الحرمين مكة وطيبة، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط. الأولى، 1408هـ / 1988م، ج 5، ص 49.

(2) نجاة القابسي، عالم من سبتة، ص 298.

(3) المقري، أزهار الرياض، ج 2، ص 350.

سواء من أبنائها أو من أنحاء متفرقة من المغرب والأندلس، وكان من أوائل رجال العلم فيها أبو الحسن بن أبي الربيع⁽¹⁾ الذي برع في علوم اللسان وقد أخذ عنه ابن رشيد ثقافته في علوم اللغة العربية فأخذ عنه القراءات السبع كما قرأ عليه كتاب سيبويه، ولا شك أن مهاراته اللغوية قد ساعدته في تفهم القرآن الكريم. لذا يمكننا أن نقول إنه تعلم وفق الأصول التعليمية الأندلسية وذلك لأن الأندلسيين يقومون بتعليم طلابهم اللغة العربية أولاً بجانب القرآن الكريم ليفهموه⁽²⁾. على خلاف أهل المغرب والمشرق الذين كانوا يبدؤن بتعليم القرآن الكريم أولاً. وبعد أن تلقى ابن رشيد علوم اللغة العربية في مدينة سبتة انتقل بعدها إلى مدينة فاس طلباً لعلم الحديث، حتى أصبح ماهراً في الدراسات الحديثية، وبعد ذلك عاد إلى مسقط رأسه وتصدر لإقراء الفقه في سبتة. لم يكتف ابن رشيد بما تلقاه من العلماء في المغرب سواء في سبتة أو فاس، وكان لا بد أن يتزوج اجتهاده العلمي برحلة إلى بلاد المشرق العربي.

كانت العلوم الدينية جل اهتمام ابن رشيد فهو مالكي المذهب، إلا أنه لم يكن متعصباً لهذا المذهب تعصباً أعمى، بل إن العلم كان بغيته ومقصده فاغترف من روافده الأربعة⁽³⁾ دون تمييز بين مذهب وآخر، وقد تعرض ابن رشيد إلى مضايقة ومتابعة بسبب أفكاره خاصة في غرناطة ولكن أفكاره كان تتسم بالاستمرار لما كان في العهد السابق، وهذا ما وضحه ابن تاووت بقوله: «لقد كان ابن رشيد يحمل تلك الجذوة الأخيرة من الظاهرية التي كانت تشيع بالمغرب على عهد الموحدين فتعرض بذلك في الأندلس إلى ما كان يتعرض له أبو حيان في المشرق من امتحان أصحاب المذاهب الكبار»⁽⁴⁾. ولم يقتصر دور ابن رشيد العلمي على التدريس

(1) ابن تاووت، الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1981 م، ج 2، ص 386.

(2) صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى، بيروت، 1963 م، ص 43.

(3) حمد الجاسر، أشهر رحلات الحج، السعودية، منشورات دار الرفاعي، 1402 هـ / 1982 م، ص 16.

(4) أنجيل بالنتيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تعريب حسين مؤنس، القاهرة، 1965 م، ص 368.

وشغل المناصب المختلفة كالقضاء والأمانة والخطابة ، ولكنه إلى جانب ذلك دَوّن وصنف في العلوم المختلفة، مما أظهر مشاركته العلمية فتعددت اختصاصاته ، فتمكن من اقتحام ميادين المعرفة وارتداد حقول النقد والبلاغة والعروض والحديث وغيرها⁽¹⁾.

فمن مؤلفاته في العلوم الدينية :

- ترجمان التراجم على أبواب البخاري .
- إفادة النصيح في التعريف بمسند الجامع الصحيح .
- فهرست مشايخه .
- الصراط السوي في اتصال سماع جامع الترمذي .
- المحاكمة بين البخاري ومسلم .
- جزء في حكم رؤية هلال شوال ورمضان .
- ومن مؤلفاته في علم اللغة وفقهها :
- الرحلة المسماة : (ملء العيبة بما جمع في طول الغيبة في الوجهة الوجيبة إلى الحرمين مكة وطيبة) وهي من أشهر مؤلفاته .
- كتاب القوانين في النحو .
- وصل القوادم، شرح فيه كتاب القوافي لشيخه أبي الحزم حازم القرطاجني .
- حكم الاستعارة .
- جزء في مختصر العروض ، وتقييد على حكم سيوي .
- وله خطب وقصائد وتصانيف كثيرة أخرى .

(1) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مصر، 1385هـ / 1966م، ج4، ص 111-113. السيوطي، بغية الوعاة، ص 200.

كان هدف ابن رشيد من رحلته المشرقية لقاء رجالات علم الحديث ، فقد التقى بمشاهير العلماء في رحلته فكان من شيوخه في المشرق ابن الخيمي⁽¹⁾ ، وابن دقيق العيد⁽²⁾ ، ومن شيوخه في المغرب أبو عبد الله محمد الصائغ⁽³⁾ ، محمد بن شلطبور⁽⁴⁾ ، وابن زيتون⁽⁵⁾ . ولنا في رحلة ابن رشيد المسماة «ملء العيبة بما جمع في طول الغيبة في الوجهة الوجيبة مكة وطيبة» خير مثال على كثرة شيوخ ابن رشيد الذين التقى بهم في الأمصار . أما رحلته فتعتبر من أهم الرحلات على الإطلاق حيث دون مشاهداته ولقاءاته في كل من مصر و الشام و الحجاز و تونس ، و الواضح أن هذه الرحلة كانت مشهورة في الأوساط العلمية حيث كانت متداولة بين العلماء ، فهذا عبد المهيمن الحضرمي قد اطلع عليها قبل أن تنظم في شكلها النهائي ، فكان له الفضل في مساعدة ابن رشيد على تلخيصها وإخراجها⁽⁶⁾ . أما ابن الخطيب فقد ذكر أنه رأى شيئاً من مختصره في سبتة⁽⁷⁾ . وهذا يدل على أن الرحلة أصبحت كتاباً متداولاً في ذلك الوقت ، لذلك لا تخلو كتب التراجم و الفهارس المغربية من الإشارة إليها أو النقل عنها . وهكذا بقيت الرحلة تتصدر مكانة مهمة لدى دارسي الفكر والثقافة في ذلك الوقت .

أما عن نمط رحلة ابن رشيد من ناحية الزمان والمكان فقد استغرقت من حياته ثلاث سنوات (683-686 هـ / 1284-1287 م) ، قضاها في ربوع الديار المصرية والحجازية والشامية وعاد بعدها إلى المغرب ، على أنه لم يتوجه إلى مسقط رأسه

(1) ابن القاضي ، درة الحجال في أسماء الرجال ، القاهرة ، 1390 هـ / 1970 م ، ج 2 ، ص 15 .

(2) المصدر السابق ، ج 2 ، ص 6 .

(3) المصدر السابق ، ج 2 ، ص 304 .

(4) المصدر السابق ، ج 5 ، ص 125 .

(5) المصدر السابق ، ج 1 ، ص 193 .

(6) ابن رشيد ، ملء العيبة .

(7) ابن الخطيب ، الإحاطة ، ج 3 ، ص 137 .

سبته بل عرج على الأندلس للقاء صديقه ابن الحكيم في رندة⁽¹⁾ الذي كان قد التقى به في طريقه إلى الحج خلال رحلته المشرقية وربطت بينهما أواصر المودة، وقد أقام ابن رشيد في كنف صديقه فترة حافلة بمظاهر التكريم لقي خلالها علماء رندة ثم ودعه في طريقه إلى مسقط رأسه سبته، وأقام في موطنه لمدة خمس سنين غادرها إلى مدينة غرناطة بناء على دعوة صديقه ابن الحكيم الذي كان يشغل آنذاك منصب ذي الوزارتين في دولة بنى الأحمر، وقد وصل ابن رشيد غرناطة سنة (692هـ / 1292م) وكانت إقامته في ظل صديقه ابن حكيم، وقد أقام ابن رشيد في غرناطة إلى أن دارت الدائرة على صديقه ابن حكيم فقتل إثر انقلاب سياسي في غرناطة سنة (708هـ / 1308م). ولا شك أن هذا الحادث فجع ابن رشيد لصلته الحميمة بابن حكيم، وبعد مقتله انتقل إلى المغرب ودخل فاس فرحب به سلطانها أبو سعيد عثمان بن يعقوب المريني⁽²⁾، وقد خيره في أمر إقامته، فاختر مدينة مراكش⁽³⁾، فأنيطت به الإمامة والخطابة في جامعها، وبهذا أصبح في عداد خواص العلماء بل من المقربين لدى السلطان إلى أن توفي في فاس سنة 721هـ ودفن خارج باب الفتوح بالروضة المباركة حيث يدفن الصالحون الواردون على فاس من الغرباء. أما عن آثاره العلمية ونقصه بها مؤلفه المشهور الذي يحمل اسم (الرحلة) والذي ذكر فيه عنوان واسم المؤلف والشيخ الذي قرأ عليه أو أخذ عنه وسنده إلى المؤلف الأول والمكان الذي كان موضعاً للدرس. ونحن نعلم شغف ابن رشيد بلقاء الشيوخ وحرصه على أخذ العلم منهم، والحديث عن حياتهم وميزاتهم.

ومن الملاحظ أن القرن السابع الهجري / الثالث عشر ميلادي كان حافلاً بكثرة المؤلفات والمراجع، لذا كان لمؤلف ابن رشيد صدى في المجتمعات التي تحمل هذه الأفكار، ومن ثم كانت رحلته بمثابة (برنامج) وهو ما أكدته تلميذه المهيمن الحضرمي بقوله: «أكملت قراءة هذا البرنامج في يوم الأحد الحادي

(1) ابن الخطيب، الإحاطة، ج 2، ص 444 - 476.

(2) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 4، ص 495.

(3) المقرئ، أزهار الرياض، ج 2، ص 355.

عشر لشهر رجب من عام عشرين وسبعمائة في مدينة فاس⁽¹⁾. وبهذا نلاحظ أن برنامج ابن رشيد لم يختلف عن البرامج السابقة في أسلوب التصنيف المرتب سواء على شكل أبواب أو أجزاء أو حلقات، ومضمونه لا يخرج عن نطاق الاهتمامات التي عنت بها البرامج دائما من مسائل حديثة وأدبية ومشيكات⁽²⁾، أما عن القيمة العلمية فقد أشاد العلماء المغاربة والمشاركة ببرنامج مثل السيوطي وابن حجر والكتاني والشوكاني وابن الخطيب واليعمري وابن القاضي، ومن المحدثين الصفدي وابن سودة والفاسي. ومن الجدير بالذكر أن مؤلف ابن رشيد ليس كاملا، وهذا ما أوضحه الأستاذ محمد الفاسي عندما ذكر أن للمؤلف خمسة أجزاء بخزانة الأسكوريال بينما ترتيب أجزاء هذه النسخة ومضمونها يقع في سبعة أجزاء، إذن الجزءان الآخران وهما الأول والرابع مفقودان⁽³⁾. والمعروف أن ابن رشيد قام برحلته في سنة 683 هـ انطلاقا من المرية برفقة صديقه ابن الحكيم، إلا أن ضياع الجزء الأول يجعلنا غير قادرين على معرفة هل ذهب المركب بهما قاصدين مدينة تونس أو رسي بهما أولاً في أحد المراسي الأخرى كهنين أو الجزائر أو عنابة⁽⁴⁾.

أقام ابن رشيد بتونس مدة قضاها في التردد على مشايخها وتقييد الفوائد عنهم في شتى العلوم خاصة علم الحديث وقد ضمنها تراجم كل من لقيهم من العلماء والأدباء. ومن تونس سافر إلى الإسكندرية ولا نعرف هل سلك طريق البر أو البحر، وذلك لأن الجزء الذي تعرض فيه لسفره من تونس ومقامه بالإسكندرية مبتور من الأول والآخر⁽⁵⁾، وقد أقام مدة في الإسكندرية مشغلا بالبحث والتنقيب مقيدا كل ما يسمع وما يرى. ثم انتقل إلى القاهرة وقضى بها مدة وهو مقبل على الدراسة

(1) عبد العزيز الأهواني، كتب برامج العلماء، فصل من مجلة معهد المخطوطات، ج 1، ص ح.

(2) نجاة القابسي، عالم من سبته، فصل من مجلة كلية الآداب بتطوان، ص 306.

(3) محمد الفاسي، ابن رشيد الفهري ورحلته إلى المشرق، فصل في مجلة معهد المخطوطات، ج 5، ص 32.

(4) المصدر نفسه، ص 32.

(5) المصدر نفسه، ص 32.

والاستفادة، ثم ذهب إلى بلاد الشام حيث مدينة دمشق، ولكن لا نعرف الفترة التي قضاها في القاهرة والفترة التي حل فيها بدمشق بعد خروجه من القاهرة .

ثم قصد ابن رشيد بلاد الحجاز فدخل المدينة المنورة أولاً قادماً من دمشق ثم دخل مكة للقيام بمناسك الحج ومن ثم رجع إلى المدينة المنورة ومنها إلى مصر فالإسكندرية . وهو في أثناء كل هذا لا يمل ولا يكل عن طلب العلم والبحث عن علماء كل بلد وأدبائه والأخذ عنهم ونقل أخبارهم وإفاداتهم . ومن ثم نجده يغادر الإسكندرية بحراً قاصداً طرابلس الغرب حيث قضى بها بضعة أيام ثم غادرها وسار حتى مدينة المهديّة ثم قصد تونس فدخلها يوم الجمعة سنة 685 هـ وكانت تونس آنذاك تحت حكم الحفصيين، وقد بلغت في رقيها العلمي مصاف الحواضر الإسلامية الكبرى كالأاهرة ودمشق وبغداد، ولم يكن إعجاب ابن رشيد بتونس وبعلمائها أقل من إعجاب العبدري الرحالة المشهور الذي قام بزيارتها بعد ابن رشيد بسنتين . وقد أقام ابن رشيد بتونس سنة كاملة تفرغ فيها للاستفادة، وقد فارق بها صديقه ابن الحكيم الذي رجع إلى موطنه حيث أصبح بعدها وزيراً لدولة بني الأحمر . أما ابن رشيد فقد غادر تونس سنة 686 هـ وقصد بلاد المغرب بحراً إلى بونة ثم مالقة ثم رندة لملاقاة صديقة ابن الحكيم، وذلك لموعد قد وعد به في مدينة تونس . ومن ثم انتقل ابن رشيد إلى مدينته سبتة سنة 686 هـ بعد أن تغيب عنها ثلاث سنوات قضاها كلها في التزود بالمعرفة والبحث والرواية .

وهكذا استطاع ابن رشيد أن يجعل رحلته المشهورة زاخرة بتراجم مشاهير رجالات عصره من العلماء الذين قابلهم أو أخذ عنهم أو سمع منهم وعددهم كثير ضمنهم في أجزاء مؤلفه . ويمكننا عن طريق دراستنا لمؤلف ابن رشيد أن نستنتج معلومات جمة منها : الحياة الفكرية ومراكزها في المدن المشرقية التي قصدتها ابن رشيد مثل الإسكندرية، القاهرة، الحرمين الشريفين، دمشق وغيرها من المدن المشرقية، كذلك تراجم الشيوخ والعلماء الذين يمثلون حجر الأساس في البيئات الفكرية، وأهم المسائل العلمية التي كانت تشغل المجتمعات الثقافية في ذلك العصر، والإجازات والأسانيد عن طريق الرواية أو السماع أو المراسلات . وختاماً كان خط الرحلة إلى بلاد الحجاز لتأدية المناسك، ومع هذا أخذت الرحلة

مسار آخر هو المسار العلمي، إذ أن ابن رشيد ما فتى يتصل بالعلماء ويبحث عنهم ويسعى للقائهم والاستفادة منهم، بدليل أنه لم يمكث في بلاد الحجاز إلا نحو أربعة أشهر فقط مع أن رحلته استمرت ثلاث سنوات قضى معظمها في المراكز الثقافية الشهيرة، ولقد استأثرت العاصمة التونسية باهتمام رحالتنا حيث قضى في مدارسها ومساجدها حوالي خمسة عشر شهراً، فلو كان الجانب الديني هو الأهم في الرحلة لكانت البقاع المقدسة بالحجاز هي الأولى بتلك الفترة، بل إننا وجدنا ابن رشيد يبدى أسفه على عدم بقاءه لما يرغب فيه من العلم والرواية لباعث السفر أو لضيق الإقامة، كما يعلن أيضاً عن نيته في العودة إلى مصر برسم القراءة بها⁽¹⁾.

6 - رحلة العبدري : في أواخر القرن السابع الهجري

هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن مسعود العبدري الحبحي⁽²⁾، وسمي جده الأعلى في بعض مخطوطات رحلته مسعوداً، وتدل نسبة العبدري على أنه كان من أصل عربي قرشي، وكان سلفه يقطنون بلاد حاحة القبليّة البربرية التي تحيط بمدينة الصويرة على الشاطئ الأطلسي. وهناك اختلاف بين الذين ترجموا للعبدري، اختلفوا في موطنه، هل هو من بلنسية أو حاحة أو مراكش

(1) ابن رشيد، ملء العيبة، 3، ص 10.

(2) انظر إلى ترجمته:

- أبا عبد الله العبدري، الرحلة المغربية، تحقيق محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1968 م.

- ابن القاضي، جذوة الاقتباس، الرباط، نشر دار المنصور، 1973، ج 1، ص 286 - 288.

- المراكشي، عباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل بمراكش وأغمت من الأعلام، الرباط، المطبعة الملكية، ج 4، ص 237 - 330.

- كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 397 - 398.

- حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين، ص 518.

- عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، ص 496.

- نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، ص 170 - 171.

- السيد عبد العزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، ص 225 - 228.

- محمد الفاسي، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، عدد 9 - 10، ص 1 - 14.

أو من فاس، كما نجد الاختلاف في تحديد تاريخ ولادته ووفاته. وهكذا لم يتفق من ترجم له، فالبعض ينسبه إلى بلنسية في الأندلس، ويعتبرونه أندلسيانزح إلى بلاد المغرب⁽¹⁾، وبعض المؤلفين يرجعونه إلى أصل بلنسي، ولكنه نشأ في حاحة قرب الصويرة⁽²⁾، وينفرد شوقي عطا الله برأي هو أن العبدري من مواليد مدينة فاس وزوجته هي التي تنتمي لإحدى قبائل حاحة⁽³⁾، ولكن هذا غريب، إذ لم يشاطره هذا الرأي أحد.

على أية حال يصرح العبدري أنه من ناحية مراكش، وذلك لما سأل العالم ابن دقيق العيد بالقاهرة عن موضعه وبلده فقال: مراكش⁽⁴⁾.

ويتكرر الاختلاف في كنيته أهو أبو محمد أو أبو عبد الله؟ ويوضح الأستاذ محمد الفاسي هذا التضارب ويبين أن كنيته هو أبو عبد الله واسمه محمد، وهذا ما ورد في غالب النسخ المخطوطة الموجودة في رحلته⁽⁵⁾، وربما يرجع هذا الخطأ لكونه يلقب كذلك بابن الحاج العبدري الفاسي صاحب المدخل وكنيته أبو محمد. ومن الإشكاليات الملحقة بهذا الأمر هو أن البعض ظن أن هذا الابن كان يرافق أباه في هذه الرحلة⁽⁶⁾ استناداً إلى النصوص التي ضمنها جملة من نصائحه ووصاياهم له⁽⁷⁾. وإذا كنا لا نظفر مما لدينا من كتب التراجم والأخبار بتفاصيل عن حياة العبدري، فإنه لا يخفى علينا معرفة البيئة الثقافية والعلمية التي نشأ فيها، فالعبدري كان من عائلة علم وأدب وتدرّس، إذ ورد في ترجمة أبيه في صدر أحد مخطوطات الرحلة بالرباط

(1) بالنيثاء، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 318. جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج 3، ص 233. محمد بن أبي شنب، دار المعارف الإسلامية، ج 1، ص 98.

(2) زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، مصر، دار المعارف، 1945 م، ص 132.

(3) شوقي عطا الله، مجلة المناهل، عدد 5، ص 125.

(4) العبدري، الرحلة المغربية، ص 140.

(5) مقدمة محمد الفاسي، الرحلة المغربية، ص ج.

(6) كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 399.

(7) العبدري، الرحلة المغربية، ص 72 - 74.

بأنه الشيخ الصالح الخطيب⁽¹⁾، أما أخوه يحيى الذي صاحبه في رحلته فهو من أهل العلم وله نصيب من المشاركة العلمية، حيث وردت إشارتان في الرحلة له عندما ذكر العبدري أنه وقف مع أخيه عند المقام ، وقدر المسافة بينه وبين مواضع في الكعبة فوجدها وفق ما قاله الأزرق في «أخبار مكة»⁽²⁾. كذلك فقد قرأ هو وأخوه في تونس على الشيخ الصالح أبو العباس أحمد البطرني، وحصل منه على الإجازة العامة⁽³⁾. ويظهر أن العبدري حين قام برحلته كان لا يزال في مقتبل العمر بدليل الحديث الذي أورده عند كلامه عن أبي زيد الدباغ القيرواني، ورد الأخير عليه حيث يقول : « أنت أولى بها مني فإنني شيخ على الوداع وأنت في عنوان عمرك »⁽⁴⁾، وهذا النبوغ المبكر من الظواهر العجيبة في القرنين السادس والسابع الهجريين⁽⁵⁾، ويبدو أن العبدري أظهر علما واطلاعا واسعا في العلوم الدينية والآداب العربية منذ خروجه من بلاده، وهذا يدل على أنه درس على أفراد عائلته، وفي هذا دليل على أن العلم كان منتشرا في كل أرجاء المغرب ، وهذا ما نلاحظه في النهضة العلمية التي بدأت مع المرابطين ثم الموحدين في أواخر القرن السابع الهجري .

كان خروج العبدري ووجهته تأدية فريضة الحج وزيارة الأماكن المقدسة بالمشرق، فهي شبيهة بسابقتها لابن رشيد، فهي مضمونها العلمي، وكذلك لرحلة ابن جبير في مضمونها الاجتماعي والعمراني. كان خروج العبدري من بلاده حاجا سالكا الطريق البري سنة (688 هـ / 1289 م) ، وذكر أنه بدأ تقييد رحلته من مدينة تلمسان وأنه اطلع عليها شيوخه بالبلاد الشرقية ، وسفر العبدري عن طريق البر يزودنا بمعلومات هامة عن الطرق والمسالك في شمال إفريقيا ، وهذا ما لم نألفه في رحلتي ابن جبير وابن رشيد، عندما قاما برحلتهم عن طريق البحر. وهكذا خرج العبدري قاطعا المفازة التي بين جنوب المغرب ومدينة تلمسان وهو يصف

(1) مقدمة محمد الفاسي ، الرحلة المغربية ، ص ح .

(2) العبدري ، الرحلة المغربية ، ص 177 .

(3) المصدر نفسه ، ص 275 .

(4) المصدر نفسه ، ص 67 .

(5) مقدمة محمد الفاسي ، الرحلة المغربية ، ص خ .

كل المحلات التي يمر بها ويذكر أحوال أهلها، وكانت تلمسان في عهده مركزاً مهماً يكتمل فيه تجمع الحجاج إلى بيت الله الحرام، فلقد شاهد العبدري بها جمعا من الحجاج ينيفون على الألف وردوا هذه المدينة وهم يتأهبون للانطلاق نحو المشرق⁽¹⁾، ثم خرج من تلمسان ووصل إلى مليانة التي قال بعد وصفها «وما بقي لها من العلم أدنى عناية»⁽²⁾، وكذلك لما وصل إلى مدينة الجزائر قال عنها: «ولكنها قد أقفرت من المعنى المطلوب كما أفقر من أهله ملحوب، فلم يبق بها من أهل العلم محسوب»⁽³⁾، ثم يكمل مسيرته حتى مدينة بجاية والتي أطنب في مدحها وثنائها إلى أن وصل إلى مدينة تونس، فأعجب بها إعجاباً كبيراً من سائر نواحيها وأطنب في مدح أهلها، وذلك لأنها أول مدينة وجد بها للعلم سوقاً نافذة. وما أن خرج من تونس حتى نجده ينقلب رأساً على عقب من المديح إلى الهجاء، ومن التفاؤل إلى التشاؤم عند مروره بمدينة القيروان التي ارتبط اسمها بالفتح الإسلامي، ولكنه يذكر «أنها لم تعد إلا رسوماً محتها الزمان وأثار يقال عنها كان وكان»⁽⁴⁾، ولما وصل إلى طرابلس وشاهد أهلها وما كانوا عليه من الانحدار في النواحي الاجتماعية والعلمية وصفها بما يظهر غضبه وانفعاله فذمها لما آلت إليه المدينة من التجرد من كل فضيلة وعلم، ثم مرّ على أرض برقة وأظهر أيضاً نفوره من البلد ومن عادات أهلها مع امتداحه فصاحتهم باللسان. ولما وصل إلى الإسكندرية أعجبه موقعها ومناظرها وبنائاتها العجيبة التي صنعت بدقة وإتقان، ثم يذكر مساوئ أهلها عند تعاملهم مع الحجاج، ويصف العبدري ما لاقوه من الأذى والهوان من حرس الديوان في أخذ المكوس. وأما مدينة القاهرة فلم يكن حظها أقل من الإسكندرية فأكثر من انتقاداته الجريئة لعادات وتقاليدها، ومن جانب آخر نجده يذكر كل الآثار التاريخية فيها سواء ما كان منها قبل الإسلام أو بعده، وما اشتهرت به من المعالم الحضارية. ومن القاهرة سار الركب برا إلى العقبة ودخلوا الحجاز، ثم تابعوا سيرهم إلى أن وصلوا

(1) العبدري، الرحلة المغربية، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

(4) المصدر نفسه، ص 64.

مكة المكرمة ، فأطال في وصفها وأمتع . ثم بعد تأدية الفريضة قام بزيارة المدينة المنورة فوصف مشاهدتها كما أفصح عن جملة أحاسيسه في مدح النبي ﷺ وهو بالحرم تجاه الروضة المباركة، وكان رجوع العبدري عن طريق فلسطين، إلا أنه اختصر الحديث عن المدن والقرى التي مر عليها مثل الخليل، وبيت المقدس، وأما في رجوعه عن طريق مصر إلى المغرب فيكتفي بالإشارة الموجزة، مما جعل ذكره لتلك المدن لا يضيف شيئاً جديداً إلى ما قد سبق في ذهابه، ولكنه يفيض في الحديث عندما يحل بتونس، إذ يطيل مقامه بها وهذا أمر قد ألفناه في جل الرحلات المغربية في تلك الفترة.

بعد تناول المختصر لهذه الرحلة كان لابد من الإشارة إلى بعض المسائل في مادتها الغنية ، منها أنه بدأ في التدوين بمجرد انطلاقه في الرحلة وذلك بقوله: «وهذه الرحلة بدأت بتقييدها في تلمسان ولم يمكنني إظهارها هناك وظهرتها بعد خروجنا منها»⁽¹⁾، ولكن ربما أخضع ما دونه إلى التنقيح والتنظيم بعد عودته، وإلا فكيف يمكنه تذكر نصوص طويلة بكاملها وأسانيده وفهارس⁽²⁾، كذلك يذكر العبدري مسألة قد أوضحها في مقدمته بعد أن ذكر أنه سيستعمل الصراحة في هذه الرحلة مع الإنصاف ، وهي أنه لا يعمد إلى تقبيح حسن ولا تحسين قبيح⁽³⁾، وقد التزم العبدري بهذا المنهج الذي رسمه عندما قام برحلته، إذ لم يكن متساهلاً في انتقاد ما كان يراه سواء في أخلاق الناس أو أعرافهم، وكذلك في المستوى الديني والعلمي للبلاد التي توغل فيها، الأمر الذي جعل البعض يرى في آرائه ميلاً إلى التطرف والتحامل مثل المؤرخ عبد السلام الناصري الذي تعرض للعبدري في رحلته ، وخاصة الرحلة الكبرى بقوله بعد أن ذكر ذم العبدري لمصر وأهلها «جرباً على عادته عفا الله عنه في ذمه البلاد وأهلها، وما كان ينظر إلا بعين السخط إليها ، فليته مدح من يستحق المدح وذم من يستحق الذم...، وما رأينا مدح بلدة ولا سكانها إلا مدينة تونس، ولو أمكنه أن يقول في الحرمين هجوا لقال»⁽⁴⁾.

(1) العبدري ، الرحلة المغربية ، ص 6 .

(2) الحسن الشاهدي ، أدب الرحلة في العصر المريني ، ص 240 .

(3) العبدري ، الرحلة المغربية ، ص 1 .

(4) عبد السلام الناصري ، الرحلة الحجازية الكبرى ، مخطوط الخزانة العامة رقم د 2327 ،

وقد تحامل العبدري على مصر والمصريين وسب أهلها بطريقة فاقت أسلافه من المغاربة مثل ابن جبير وابن رشيد. ويعتقد الأستاذ سعد زغلول أن ذم أهل مصر إلى جانب ذكر فضائلها أصبح موضوعاً تقليدياً هو الآخر، بدأه الجاحظ ونقل عنه المتأخرون عندما قال: «أهل مصر أعقل الناس صغاراً وأحمقهم كباراً»⁽¹⁾. وأول ما وجهه العبدري من سباب لأهل مصر عندما تعرض لوصف ما لقيه على أيدي مفتشي المكوس فيقول: «ومن الأمر المستغرب والحال الذي أفصح عن قلة دينهم أنهم يعترضون الحجاج ويجرعونهم من بحر الإهانة الملح الأجاج ويأخذون على وفدهم الطرق والفجاج»⁽²⁾. وبعد هذا التحامل نجده على النقيض، إذ يمدح تونس وأهلها، وقد بين الدكتور مؤنس سبب إطرائه وثنائه وهو أنه وجد فيها «ما لم يجده في غيرها من البلاد، وجد أناساً يحتفلون به ويؤنسونه بل يتركون أعمالهم ليقفوا على خدمته ويعرفونه بالفضلاء من أهلها»⁽³⁾. لقد حدد العبدري الأسباب والدوافع في مدحه لتونس، وذلك أنه لم يجد في البلاد الأخرى من يتسمون بمثل هذه الأخلاق والفضائل التي شاهدها فيها، بل وجد ما يخالفها في غيرها، لذلك فرضت عليه الأمانة والصراحة أن يصف ما وقف عليه وما شاهده مع ملاحظاته الشخصية⁽⁴⁾، وفضلاً عن ملاحظاته الدقيقة تعتبر رحلته من الوثائق المهمة عن الحياة الثقافية في القرن السابع الهجري، لما فيها من شواهد عظيمة على ما بلغت إليه المعارف الإسلامية بالمغرب، إذ يظهر من خلال رحلته أنه عالم جليل واسع الاطلاع في علوم الشرع ودقائق اللغة وفنون الأدب، ناهيك عن عبقريته في إصداره لأحكام عن علماء وأدباء في الأمصار التي زارها، وقد أيدها التاريخ من بعده مثل

مخطوط الخزانة الحسنية رقم 5658 .

(1) سعد زغلول، ملاحظات عن مصر كما رآها ووصفها الجغرافيون والرحالة المغاربة في القرنين السادس والسابع للهجرة، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد الثامن، 1954 م، ص 108 .

(2) العبدري، الرحلة المغربية، ص 93 .

(3) حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، ص 522 .

(4) مقدمة محمد الفاسي، الرحلة المغربية، ص غ .

ابن خميس في تلمسان⁽¹⁾ والدباغ في القيروان⁽²⁾، وابن المنير في الإسكندرية⁽³⁾،
وشرف الدين الدمياطي ، وابن دقيق العيد في القاهرة⁽⁴⁾، وأبي الحسن التجاني
صاحب الرحلة في تونس⁽⁵⁾.

ومما هو جدير بالذكر أن العبدري ملتزم بالمنهج القرآني وبسنة محمد ﷺ،
فهو يحارب البدع والمنكرات ، ويندد بمن يعتقدها، فعلى سبيل المثال إنكاره
لبدعة أحدثها الناس في الغار الذي لجأ رسول الله إليه مع أبي بكر الصديق عند
هجرته إلى المدينة، إذ كان الاعتقاد آنذاك أن به بابين أقل من شبرين وأن من لم ينفذ
فيه فهو ولد زنى⁽⁶⁾، أضف إلى ذلك اهتمامه الفائق بالآثار القديمة ، فهو حريص
على الوقوف عليها، وكأنه عالم أثري تستهويه الأمور بتمحيصها مثل وصفه لمنازل
الإسكندرية الشهير⁽⁷⁾، وأهرامات مصر⁽⁸⁾، وغيرها من الآثار الإسلامية الموجودة
في بلاد الحجاز و الشام، وما تمتاز به رحلته أنها تحتوي على نقول أدبية شعرية
ونثرية كثيرة من أشهرها قصيدتان لابن جبير صاحب الرحلة إحداهما في مدح
صلاح الدين الأيوبي وتعليقه على الأعمال المشينة التي قام بها أعوان ديوانه ضد
حجاج بيت الله الحرام⁽⁹⁾.

أخيراً فإن الرحلة تمثل لونا جديدا عند مقارنتها بما سبقها في هذا المضمار، وهي
تحفل بكم عظيم من المعطيات الجغرافية، وتقدم لنا وصفا دقيقا للمواضع والبقاع
المختلفة مع الميل إلى التفصيل في وصف الآثار القديمة وسلوك السكان المحليين⁽¹⁰⁾.

(1) العبدري ، الرحلة المغربية ، ص 13

(2) المصدر نفسه ، ص 67

(3) المصدر نفسه ، ص 100 .

(4) المصدر نفسه ، ص 132 – 138 .

(5) المصدر نفسه ، ص 257 .

(6) المصدر نفسه ، ص 186 .

(7) المصدر نفسه ، ص 91 – 92 .

(8) المصدر نفسه ، ص 237 – 238 .

(9) المصدر نفسه ، ص 94 – 96 .

(10) كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 398 .

أما أسلوب الكاتب فإنه لا يخلو من التكلف ، إلا أنه يكتب في الوقت نفسه بحرية ويسر بحيث لا يصل إلى درجة المبالغة المموجة التي نلتقي بها لدى ممثلي الأجيال التالية أو يجعل من مصنفه مجموعة من التطبيقات الأدبية⁽¹⁾، فالعبدري خير في علم اللغة وعارف لدقائق المفردات ومعانيها، حتى إنه لا يعسر عليه التعبير عما في نفسه من خواطر وخلجات وأفكار لقاء ما شاهده ولم يرق في عينه من سلوك وأعراف وبلاد وآثار، لذا تبقى مادته ثرائاً فريداً يجب الاعتناء به والاستفادة منه .

7 - رحلة ابن بطوطة : (703-770 هـ) (1303-1368 م)

ولد أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي في طنجة يوم الاثنين السابع عشر من رجب سنة (703 هـ / 1303 م) والملقب بشمس الدين والمعروف بابن بطوطة⁽²⁾، وينتسب إلى قبيلة لواتة البربرية⁽³⁾ التي انتشرت

(1) المصدر نفسه ، ص 399 .

(2) انظر في الترجمة:

- ابن الخطيب ، الإحاطة ، ج 3 ، ص 273 - 274 .
- ابن خلدون ، المقدمة ، ص 322 - 323 .
- المراكشي ، الإعلام ، ج 5 ، ص 5 .
- ابن حجر ، الدرر الكامنة ، ج 3 ، ص 480 - 481 .
- ابن بطوطة ، تحفة النظار و غرائب الأمصار ، ص 5 .
- كراتشوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 456 - 470 .
- شوقي ضيف ، الرحلات ، ص 95 - 122 .
- عبد الرحمن حميدة ، أعلام الجغرافيين العرب ، ص 559 - 562 .
- نفيس أحمد ، الفكر الجغرافي في التراث الإسلامي ، ص 114 - 127 .
- جورج غريب ، أدب الرحلة ، ص 58 - 83 .
- جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ، ج 3 ، ص 234 .
- محمد خفاجة ، قصة الأدب في الأندلس ، ج 2 ، ص 333 - 336 .
- الأستاذ عبد الهادي التازي ، مجلة المناهل ، ج 2 ، ص 65 - 96 .
- الأستاذ المنوني ، مجلة المجمع العراقي ، م 29 .
- الأستاذ حسين مؤنس ، مجلة العربي ، ص 213 - 214 - 215 .

(3) لواتة : بطن واسعة من بطون البربر يتنسبون إلى لواء الأصفر بن لواء الأكبر ابن زهيك ،

بطونها على طول ساحل إفريقية حتى مصر، وينحدر من أسرة عالية كان لها إسهام فكري وعلمي، إذ اشتغل أفرادها بالقضاء والتدريس، وهذا ما وضحه في رحلته عندما اختير لمنصب القضاء بالهند وهو يقول: «أما الوزارة والكتابة فليست شغلي، وأما القضاء والمشخة فشغلي وشغل آبائي»⁽¹⁾.

كذلك ذكره لابن عمه القاضي أبو القاسم محمد بن يحيى بن بطوطة، وكان ذلك أثناء دخوله إلى مدينة رندة في الأندلس⁽²⁾. وفي عام (725 هـ / 1324 م) قام ابن بطوطة برحلته المشهورة والتي جاب فيها مناطق كثيرة من العالم في مدة تزيد على ربع قرن من الزمن، وكان هدفه من الرحلة تأدية فريضة الحج وزيارة قبر الرسول ﷺ⁽³⁾. إلا أننا نجد منذ أن كاشفه الشيخ أبو عبد الله المرشدي⁽⁴⁾ بزيارة اليمن والعراق وبلاد الترك والهند أصبح منذ ذلك الحين متشوقاً لزيارة هذه البلدان، بل وأصبح مهياً لمواصلة الرحلة والسعي إلى البلاد، وبعد التقائه بالشيخ في مصر بدأت رحلته تأخذ منحى آخر، وهو تحقيق هدفين: الديني والسياحي، فجولاته كانت دقيقة إلى حد ما ولقد عبر عن هذا بوضوح بقوله «ومن عادتي في سفري ألا أعود على طريق سلكتها ما أمكنتني ذلك»⁽⁵⁾. ويشعر ابن بطوطة بالسعادة في أن أمنيته تحققت في الدنيا بقوله «فقد بلغت بحمد الله مرادي في الدنيا وهو السياحة في الأرض وبلغت من ذلك ما لم يبلغه غيري فيما أعلمه»⁽⁶⁾. ومع سعادته بتحقيق أمنيته، إلا أننا نجد ملتزماً بهدفه الديني، فقد جعل من مكة والمدينة البلد الذي يعود إليه ولا يرحل عنه

والبربر إذا أرادوا العموم في الجمع زادوا الألف والتاء، وهم بطون كثيرة، انظر: ابن خلدون، العبر، ج 6، ص 116. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 24.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 500.

(2) المصدر نفسه، ص 653.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

(4) المصدر نفسه، ص 26.

(5) المصدر نفسه، ص 186.

(6) المصدر نفسه، ص 186.

إلا ليرجع إليه في الموسم القادم، يؤكد هذا أنه حج سبع حججات⁽¹⁾ في رحلته وكان السبب وراء تحقيق هذين الهدفين هو ما أوحاه إليه الشيخ بمصر بضرورة مواصلة التجوال، وما كان يلقاه ابن بطوطة من الحفاوة والترحاب طيلة تجواله، وكذلك التشجيع والمساعدة في بعض الأحيان سواء في الذهاب أو في الإياب .

استمرت رحلة ابن بطوطة في المشرق حوالي خمس وعشرين سنة منذ خروجه عام (725هـ / 1324م)، إلى حين عودته إلى فاس عام (750هـ / 1349م)، ولكنه ما لبث أن واصل رحلته إلى الأندلس وتنقل فيها وتركها في عام (753هـ / 1352م). ثم عاود التجوال متجها صوب بلاد السودان وعاد منها سنة (754هـ / 1353م).

وهكذا استمرت رحلته ما يقرب من تسعة وعشرين عاما جاب فيها جميع الأقطار التي تسنى له الوصول إليها في ذلك الوقت .

ويمكننا أن نقسم رحلته إلى ثلاث رحلات : الأولى وهي الأطول وشملت المشرق كله ، بالإضافة إلى جزء من شمال آسيا. أما الرحلة الثانية فكانت إلى بلاد الأندلس، والثالثة إلى بلاد السودان . ولما عاد ابن بطوطة إلى فاس قيض الله له السلطان أبا عنان المريني⁽²⁾ الذي أصدر أمرا لكاتبه ابن جزري الكلبي⁽³⁾ بتدوين رحلة ابن بطوطة قبل أن يتقيد هذا الأخير بمنصب إقليم تامسنا .

(1) أدى ابن بطوطة فريضة الحج سبع مرات : الأولى سنة 726هـ / 1325 م ، الثانية سنة 727هـ / 1326 م ، الثالثة سنة 728هـ / 1327 م ، الرابعة سنة 729هـ / 1328 م ، الخامسة سنة 730هـ / 1329 م ، السادسة سنة 732هـ / 1331 م ، السابعة سنة 749هـ / 1348 م .

(2) فارس بن علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحميد المريني - أبو عنان بن أبي الحسن ملك المغرب . ولي السلطنة خمس سنوات ومات سنة 759هـ / 1357 م . ابن حجر ، الدرر الكامنة ، ج 2، ص 219 .

(3) هو أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم ابن جزري الكلبي (الشاعر الكاتب) - استكتبه الحجاج يوسف ابن الأحمر ثم تغير عليه فقارقه إلى المغرب آخر عام 753هـ ، حظي بمكانة عند السلطان أبي عنان . وهو الذي أملى عليه ابن بطوطة رحلته بأمر السلطان أبي عنان فكان الفراغ من كتابتها في صفر 757هـ . وقد ذكر المقرئ في أزهار الرياض (3، 189-195) أنه توفي في شوال عام (757هـ / 1356م) .

إن رحلة ابن بطوطة أوسع وأشمل رحلة فقد صورت الكثير من المدن والبلاد الشرقية المألوفة والبلاد الآسيوية والأوربية، إذ قطع في تجواله أكثر من مائة وخمسة وسبعين ألف ميل⁽¹⁾، لذا لا يخفى أنه رحالة العصر، فكما وفق ابن بطوطة في رحلاته وفق أيضا فيما أملاه على ابن جزري حيث يظهر بوضوح أحوال العالم الإسلامي وغيره في تلك الفترة. واستطاع أن يكون الشخصية المتكاملة التي تنطبق عليها صفات كل أولئك الرحالة، فهو حاج وهو دارس وهو سفير وهو سائح وهو مكتشف وهو زائر وهو داعية وهو تاجر وهو مبشر بالمعنى الحقيقي للمبشر. ومن أهم ما يميز وصف ابن بطوطة لمجمل المدن والأماكن، أنه لم يقف عند العمران فحسب، بل أنه يرصد طبيعة النسيج الاجتماعي السائد فيها، بجانب الكشف عن نظامها الفكري والاقتصادي وأنماط سلوكها وعاداتها، وما تتميز به من خصائص حضارية.

وقد امتازت رحلة ابن بطوطة بطولها، وحفلت بتنوع حوادثها، فجمعت الكثير من الغرائب والعجائب التي أثارت الشك لدى الكثير من الكتاب. وحوث الكثير من المعلومات عن أحوال المسلمين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في كثير من البلاد. وابن بطوطة حريص على توثيق تلك النقوش التي كان يقف عليها مكتوبة على لوحة خشبية أو قطعة من حجر أو رخام، فكان يسجلها ويحفظها، وقد أصبحت اليوم بمثابة وثيقة حية تؤكد ما كان يرويهِ الرجل قبل نحو من سبعة قرون. ومن أمثلة ذلك أنه قرأ على شاهد قبر الشيخ أبي الحسن الشاذلي اسمه ونسبه متصلا إلى الحسن بن علي وفاطمة الزهراء عليهما السلام، وعندما زار قبر النبي هود عليه السلام شرقي مدينة تريم في حضرموت، لاحظ أن القبر مكتوب عليه: «هذا قبر هود بن عابر صلى الله عليه وسلم» وهو ما يعتمد عليه اليمينيون إلى اليوم. ومن المهم أن نسمع ابن بطوطة وهو الحريص على توثيق تلك النقوش يتحسر لضياح مذكراته على نحو ما وقع بالنسبة لمقيدات الهروي أثناء احتلال الأراضي

(1) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ج 1، ص 421.

المقدسة⁽¹⁾. ومن الملاحظ أن رحلته تتجاوز أن تكون مجرد مذكرات فهي تعتبر مصدراً هاماً من مصادر التاريخ الدولي للعالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري، وعلاقات هذا العالم بعضه ببعض، وعلاقاته مع العالم المسيحي بحيث إن الرحلة تعتبر من هذه الناحية تاريخاً لما أهمله التاريخ⁽²⁾. فها هو يذكر لنا الأصدقاء التي تركتها معركة مرج الصفر التي وقعت في الثاني من رمضان 702هـ / 1303م بين التتر والمماليك؛ بين الملك الإيلخاني قازان والملك الناصر محمد بن قلاوون. وكذلك العلاقات التي قامت بين شيراز والتتر، وذلك عندما تحدث عن وصول سفير سلطان العراق أبي سعيد بهادر إلى هذه المدينة، وكان السفير هو الأمير ناصر الدين الدرقندي، إضافة إلى رجب البرقي وأصله من القرم الذي أرسل سفيراً من الهند إلى الخليفة في مصر حيث استقبل بمحضر من الملك الصالح إسماعيل. ولقد كان عدد السفراء الذين تبادلتهم دولتا المغول والمماليك كثيراً، وكان لابن بطوطة فضل الإشارة إليهم، كما كان له فضل الإشارة إلى العلاقات بين الدولة الرسولية في اليمن وبين المماليك في مصر، من خلال المدرسة المظفرية بمكة المكرمة، كما أفادنا فائدة في غاية الأهمية لم نجدها في التأليف التاريخية الأخرى وهي مأساة اجتياح بغداد من لدن المغول، حيث ذكر أن عدد الذين قضوا في تلك الفترة من العلماء فقط أربعة وعشرون ألف عالم.

وكذلك قدم لنا ابن بطوطة معلومات جد قيمة عن أشرف الحجاز على عهده بمن فيهم الحسنيون أصحاب مكة وما عرف عنهم من احتكاكات بدولة المماليك، وهكذا قرأنا عن رميثة بن أبي عز بن أبي سعد بن علي بن قتادة. وكثيرة هي اللقطات التاريخية في رحلة ابن بطوطة التي تفيد الباحثين بالتاريخ الدولي للعالم الإسلامي.

من جانب آخر، فقد حفلت رحلة ابن بطوطة ببعض الحكايات والروايات دون

(1) أبو الحسن الهروي، الإشارات إلى معرفة الزيارات، دمشق، 1953م، ص30.

(2) ابن بطوطة، تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي، الرباط، الأكاديمية المغربية، 1996م، ج1 ص135.

تمحيص منه ولا تدقيق، فمن جملة ذلك قضية حضور ابن بطوطة لمجلس العالم تقي الدين ابن تيمية في دمشق بعد أن كان وصلها في 9 من رمضان (726هـ / 1326م). مع العلم أن ابن تيمية أودع في السجن منذ السادس من شعبان.. أي قبل وصول الرحالة إلى دمشق⁽¹⁾. وكذلك المبالغات التي لا يقبلها المنطق؛ مثل حكايته عن الغواصين الذين يبحثون عن اللؤلؤ في الخليج في ما بين سيرا ف والبحرين. فقد ذكر أن من الغواصين من يبقى الساعة والساعتين تحت الماء.. مع العلم أنه لا يمكن تجاوز سبعين إلى مائة ثانية. أما ما وقع من إهمال في مدونه، فيتمثل في عدم ذكره بعض المشاهد والمزارات التي من المفروض أن تكون مقصودة منه، مثلاً إغفاله لذكر مزار الشيخ عبد القادر الكيلاني في بغداد! وفي أثناء وجوده بمصر أهمل ذكر جامع ابن طولون الذي تحدث عنه معظم الرحالة المغاربة. بالإضافة إلى إهمال ذكر رواق المغاربة في الأزهر الشريف ورواقهم في القدس الشريف. ويبدو أن تلك التقييدات التي جمعها ابن بطوطة في قرابة ثلاثين سنة وقام ابن جزي بتلخيصها في أقل من ثلاثة شهور، قد أثرت في تغطية كل تلك الأعوام واستيعاب ذلك العدد من الأسماء الجغرافية والأعلام الشخصية التي مرت بذاكرة الرحالة عبر تلك الأحقاب. وإذا أضفنا إلى استعجال ابن جزي عنصراً آخر وهو السطو الذي تعرض له في الجزيرة الصغرى، حيث سلبه القراصنة جميع ما عنده من جواهر وثياب ومذكرات وتقييدات⁽²⁾.

من الغرابة أن ابن بطوطة لم يخلف وراءه أي إنتاج أدبي، إذ لم يرد في كتاب الرحلة أو في المصادر الأخرى ذكر ما للمؤلفات أدبية منسوبة إليه⁽³⁾، وهكذا وصلنا سرد لقصة أسفار ابن بطوطة على شكل كتاب عنوانه (تحفة النظار في عجائب

(1) محمد بهجت البيطار، حياة الشيخ ابن تيمية، منشورات المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1961م.

(2) رحلة ابن بطوطة، ص 598.

(3) حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، ص 560.

الأمصار) والمعروف بكتاب (رحلة ابن بطوطة) وهناك من يشير الشك في رحلة ابن بطوطة وذلك لعدة أسباب منها : ما نقله المؤرخ ابن خلدون في المقدمة عن البلدان البعيدة التي يجهلها السامعون فلا يعرفون طبيعتها وعادات أهلها⁽¹⁾، ومنها أيضا ما امتلأت به الرحلة من الحكايات والأخبار التي وصفت بالأساطير والخرافات التي لا يقبلها المنطق والعقل⁽²⁾، وذلك لوجود الاضطراب في الرواية والتضارب في الأخبار مثل رحلاته إلى بلاد البلغار وبلاد الصين . بينما يرد المؤرخ كراتشكوفسكي هذه الأخطاء إلى الكاتب ابن جزي الذي أكثر عليه اللوم خاصة في عملية التدوين، إذ وضع افتقاره إلى التناسب والتناسق وميله الواضح للسجع والإطناب وهي على أية حال من سمات عصر التدهور⁽³⁾، ومع هذا كان لدور ابن جزي في تحرير الكتاب الآثار البعيدة ، فقد أعطى للمصنف طابعا فنيا متماسكا، إذ لم يكن ابن جزي على معرفة بالبلاد التي تحدث عنها ابن بطوطة ، لذا فليس غريبا أن يقع في أخطاء عديدة ، عندما حاول أن يجمع القصص المتفرقة في وحدة متماسكة⁽⁴⁾. وعلى أية حال فإن هذا الشك لم يحم حول أسفاره جميعها ، إذ أنكر بعض الباحثين أجزاء من الرحلة ، وذلك لكثرة الثغرات الكبيرة ، والخطأ في ترتيب المدن والبلدان ، وهذا ما نجده كثيرا في البلاد غير الإسلامية⁽⁵⁾، ومن الصعوبة بمكان إعطاء الأمثلة التي وردت في أسفاره والتي تخص هذا الأمر، والسؤال الذي يرد: ما هو الدافع الحقيقي وراء هذا الخلط والاضطراب؟

إن الناظر إلى أحداث الرحلة وتفصيلها يرى ابن بطوطة يعتمد على الذاكرة بشكل مطلق ، لأنه لم تكن له مدونات يرجع إليها ويتذكر بها جميع الظروف التي

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 323 .

(2) الحسن الشاهدي ، الرحلة في العصر المريني ، ص 218 .

(3) كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 462 .

(4) المصدر نفسه ، ص 463 .

(5) خصباك ، ابن بطوطة ، ص 251 .

ألمت به بدليل أنه كان لا يخجل من الاعتراف بأنه قد نسي اسم موضع أو اسم شخص ما مثل ذلك القاضي الذي نزل عليه بالشام أو تلك المدينة التي مر عليها في طريقه إلى تمبكتو ، وأغلب الظن أنه لم يدون مذكرات منظمة ، وإذا كان قد دون شيئاً فلا شك في أنه قد أضاعه خلال تجواله⁽¹⁾، أما السبب الآخر فهو جهل ابن بطوطة بلغات البلدان التي زارها وإن كان ذلك في المراحل الأولى من رحلته، وهذا ما أقره ابن بطوطة في أسفاره من الجهل التام بهذه اللغات⁽²⁾. ومع هذه الأسباب كان من الأجدر أن لا نتطرق في انتقاد أسفاره ، فإذا عدنا إلى الرحلة لنناقش مضامينها بتجرد نجد توافق ملاحظاته ورواياته مع الرحالة الآخرين في بعض المسائل التي أثير فيها الشك عليه مثل الرحالة ابن فضلان الذي رحل في القرن الرابع الهجري وابن حامد الغرناطي الأندلسي الذي رحل في القرن السادس الهجري، وماركو بولو الإيطالي الذي رحل قبل ابن بطوطة بنصف قرن، وفريسيكو بالدي الإيطالي الذي رحل بعده بنصف قرن. فمن خلال إشاراتهم وملاحظاتهم نجد التشابه في الأخبار والمعلومات التي أوردها ابن بطوطة في أسفاره⁽³⁾ مع هؤلاء الرحالة. وصفوة القول أن رحلات ابن بطوطة من الناحية التاريخية تفيدنا في نقل الصورة التي كان عليها المشرق الإسلامي آنذاك. إذ تحول خلالها المغول إلى الدين الإسلامي وكان من آثار ذلك أن مالت الأحوال السياسية في ديار الإسلام إلى الاستقرار، وتظهر لنا رحلاته البحرية وإشاراته إلى أمور النقل بالسفن سيادة المسلمين المطلقة في ميدان النشاط البحري على مياه البحر الأحمر وبحر العرب والمحيط الهندي، والفترة التي عاش فيها ابن بطوطة كانت بالنسبة للمغرب العربي فترة اضطراب وفتن وبالنسبة إلى الأندلس كانت عصر تدهور للسيادة العربية

(1) كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 463 .

(2) ابن بطوطة ، الرحلة ، ص 279 - 299.

(3) انظر إلى النماذج التي وردت لدى الرحالة المذكورين والتي توافقت مع أخبار ابن بطوطة في أسفاره: الحسن الشاهدي ، أدب الرحلة في العصر المريني ، ص 227 - 233.

الإسلامية ، أما بالنسبة لدول المشرق الإسلامي فقد اختلفت الظروف لصالحتها تدريجيا ، إذ وفق المماليك إلى إقصاء الصليبيين عن ديار بلاد الشام وإرساء قواعد الحكم ، فضلا عن اعتناق المغول الإسلام وعملهم على اتساع رقعته في المناطق . يقول الأستاذ نقولا زيادة في تقدير مؤلف الرحلة : « لابن بطوطة لذة خاصة في ذكر الأشخاص الذين عرفهم والتحدث عنهم ، ويشغل رجال الدين ومن إليهم المؤلف كثيرا حتى لكأن ذكرهم هواية وتبرك .. وابن بطوطة لم يكن جغرافيا ، فهو لم يهتم بالأقطار إلا قليلا ، وحتى المدن إنما وصفها باعتبار ما يقطنها من الناس » .

ولذلك فهو يفيدنا في التاريخ والاجتماع أكثر ما يفيدنا في الجغرافيا . وحتى ترتيب أسفاره ليس واضحا ، وذلك لسببين فيما نعتقد ، الأول أنه أملى أخباره بعد مدة طويلة من انتهاء أسفاره وكان قد فقد أوراقه ، والثاني أن الرجل لم يكن يعنيه المكان حتى ينتبه له بشكل خاص ، وإنما المهم عنده لمن يقيم في المكان⁽¹⁾ ، وابن بطوطة يمدنا بمعلومات مهمة خاصة من الناحية الفكرية والعلمية فهي على غرار الرحلات الحجازية التي خصصت حيزا مهما للعلماء فلقد ذكر أهم المدارس وأجل العلماء وأعظم الجوامع ، وقد خصص قبل غيره من الرحالة حيزا للحديث عن الشعائر والمناسك ، فضلا عن هذا وذاك فهو شديد الاهتمام بطبائع الشعوب وبعاداتهم وأعرافهم ، وكذلك بالصور الحضارية التي يتميز بها كل موطن وبلد سواء كانت صورا دينية أو تاريخية أو جغرافية . وأسفار ابن بطوطة إلى المشرق الإسلامي تمدنا بمعلومات فياضة في نقل الصور الحضارية لتلك المراكز المشهورة في ذلك الوقت . لذا تعتبر أسفاره من المصادر الهامة التي اعتمدت عليها في هذه الدراسة الحديثة . وبالرغم من أهمية هذه الرحلة وما ورد فيها من أخبار ، فإنها ظلت مجهولة فترة طويلة ، إذ لم تعرف قيمتها إلا في القرن التاسع عشر⁽²⁾ بعد أن تنبه المستشرقون

(1) نقولا زيادة ، الرحالة العرب ، ص 122 .

(2) كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 470 .

خاصة إلى قيمة ما تضمنته من معلومات، وما انفردت به من حقائق تاريخية، لذا اتجهوا إلى التحليل والترجمة والتعريف والمقارنة⁽¹⁾. وختاماً لا يسعني إلا ذكر ما قاله ابن جزى الكلبي عنه في خاتمة كتابه فهو يقول: «ولا يخفى على ذي عقل أن هذا الشيخ هو رحال العصر، ومن قال رحال هذه الملة لم يبعد»⁽²⁾.

8 - رحلة البلوي : (713 هـ / 1313 م) = (780 هـ / 1378 م)

ولد أبو البقاء خالد بن عيسى البلوي سنة 713 هـ في بلدة قنتورية من حصون وادي المنصورة من أعمال غرناطة التي كان والده قاضياً بها⁽³⁾. وقد نشأ البلوي

(1) يقول كراتشكوفسكي : «في بداية القرن التاسع عشر فقط تم الكشف عن ابن بطوطة لأول مرة ، ولم يتم ذلك بواسطة العلماء ولكن بواسطة اثنين من الرحالة وهما زيتسن Seetzen وبوركهارت Burckhardt اللذين استطاعا بحق أن يقدر زميلهما المغربي حق قدره» ، وكان أول من تناوله بالبحث العلامة كوزغاتن Kosegarten وتلميذه ابتز Apetz فقدّم الأول تحليلاً عاماً للرحلة وثلاثة مقتطفات من المتن تصحبها الترجمات والتعليقات بعنوان «الرحلة الفارسية، والرحلة المديفية، والرحلة الإفريقية». وتمثل خطوة إلى الأمام في دراسة ابن بطوطة الترجمة الكاملة التي قام بها الإنجليزي لي Lee الأستاذ بجامعة كمبردج، وعلى النقيض من هذا فإن الترجمة البرتغالية التي قام بها مورا Moura الذي اعتمد على مخطوط حصل عليه في فاس سنة 1797م لم تحظ بالعناية الكافية. أما أصل الكتاب فإنه لم يتم العثور عليه إلا بعد فتح الفرنسيين للجزائر واستيلائهم على قسنطينة ثم وجدت طريقها إلى المكتبة الأهلية بباريس نحو خمس مخطوطات ، اثنتين كاملتين منها، واحدة بخط يد ابن جزى نفسه . وبهذا تمكن الفرنسيان المستشرقان دفريري Defremery وسانغنتي Sanguinetti من أن يخرجوا ترجمة فرنسية في أربعة أجزاء، ويمكن إعطاء فكرة عامة عن الرحلة بأجمعها من خلال الترجمات أعني بذلك ترجمات / مجيك Mzik وجب Gibb المزودة بتعليقات موجزة». تاريخ الأدب الجغرافي ، ص 470 - 471

(2) رحلة ابن بطوطة ، ج 4 ، ص 280 .

(3) انظر ترجمته في ما يلي :

- البلوي، خالد بن عيسى ، تاج الفرق في تحلية علماء المشرق ، تحقيق الحسن السائح، المغرب ، مطبعة فضالة، المحمدية، ج 1 - 2 .
- التنبكتي ، نيل الابتهاج ، ص 99 .
- ابن القاضي ، درة الحجال ، ص 141 .
- ابن القاضي ، جذوة الاقتباس ، ص 517 .

في أسرة علمية ، وكان من أهل الفضل والعلم ، وأخذ عن والده بقتورية ثم رحل إلى غرناطة ودرس بها وكان من أصدقائه الرحالة ابن الحاج النميري الذي أصبح من كتاب الدولة المرينية ، ثم رحل إلى المغرب الأقصى حيث أخذ من علماء فاس العلم ومن ثم عاد إلى قنتورية وبعدها رحل إلى المشرق الإسلامي استزادة للعلم واستجازة للعلماء الكبار ، وبعد عودته إلى الأندلس أصبح من رجال العلم والفقه فولي القضاء بمدينة قنتورية⁽¹⁾ ثم ببرشانة وكما نعلم فإن منصب القضاء من أهم الوظائف بالأندلس لا يشغله إلا كبار العلماء، كما أثقلته موهبته حتى أصبح كاتباً أيضاً فاستكتبه السلطان أبو يحيى الحفصي سنة 740هـ في تونس التي زخرت بالكتاب العظام مثل ابن خلدون والأبلي ، كما احترف البلوي التعليم فكان مدرسا بالإسكندرية أثناء إقامته بمصر⁽²⁾. لم تكن رحلة البلوي إلى بلاد الحجاز هي الرحلة الفريدة، بل كانت هناك رحلات أخرى، وذلك لأن البلوي شغوف بالرحلة والأسفار ، ففي الرحلة الأولى رحل إلى مدينة فاس للدراسة وتلقي العلم، وقد ذكر في فهرسته بعض تفاصيل عن هذه الرحلة، فهي لا تشتمل على تراجم للعلماء الذين أخذ عنهم بفاس، وكانت الرحلة متداولة في عصر ابن القاضي الذي ذكر شيوخ البلوي بفاس⁽³⁾. أما الرحلة الثانية فكانت إلى بلاد المشرق والتي دونت في كتابه المعروف (تاج المفرق في تحليله علماء المشرق). أما الرحلة الثالثة فكانت تنقلاته في شرق الأندلس وفي غرناطة وفي المرية وغيرها من البلدان.

أما وفاته فقد جعلها بعض المؤرخين سنة 765هـ ، وقد يكون هذا غير صحيح لأن المؤلف أتم كتابه سنة 767هـ⁽⁴⁾. ويهمنا في هذا الصدد رحلة البلوي

- ابن الخطيب ، الإحاطة ، ج 1 ، ص 75 - 340 .

- جرجي زيدان ، تاريخ الآداب العربية ، ج 3 ، ص 229 - 230 .

- بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، ج 2 ، ص 260 - 267 .

(1) البلوي ، تاج المفرق ، ج 1 ، ص 27 .

(2) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 43 .

(3) ابن القاضي ، جذوة الاقتباس ، ص 517 . البلوي ، تاج المفرق ، ج 1 ، ص 45 .

(4) البلوي ، تاج المفرق ، ج 1 ، ص 26 .

إلى المشرق العربي، فهي من الرحلات الحجازية التي تحمل في طياتها الدوافع الدينية والفكرية. رحل البلوي إلى الحجاز في 18 من صفر سنة 736 هـ عن طريق بلاد المغرب ماراً بتلمسان وبجاية والجزائر وتونس التي غادرها سنة 737 هـ إلى الإسكندرية ثم إلى القاهرة التي دخلها، في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون، الذي كانت له علاقة جيدة مع بلاد المغرب والأندلس آنذاك، ومن ثم خرج البلوي من القاهرة إلى غزة، ثم الخليل في بيت المقدس، ومن ثم تبوك فإلى المدينة سنة 738 هـ، ثم واصل السير إلى القدس، ومن ثم الإسكندرية وركب منها سفينة إلى طرابلس، ولكنه اضطر إلى العودة إلى الإسكندرية حيث أقام بها فترة طويلة إلى أن عزم على مغادرتها إلى تونس وأقام البلوي في تونس زهاء عامين رحل بعدها إلى مسقط رأسه في أول ذي الحجة سنة 740 هـ بعد أن مر على بونة وقسنطينة وبجاية والجزائر.

يبدو أن البلوي قد كتب رحلته أولاً وتناقلها الناس عنه، ثم بدا له أن يكتبها مرة ثانية، وعرضها على أصدقائه من العلماء فقرظوها، وهي التي احتفظ بها حفيده ونشرها من جديد، إذن فالبلوي ألف رحلته أثناء سفره ونقحها بعد عودته، علماً بأنه مكث في رحلته زهاء خمسة أعوام إلا شهرين وثمانية عشر يوماً⁽¹⁾. ولا شك أن أخبار رحلته في كتاب (تاج المفرق في تحلية علماء المشرق) ذات قيمة كبرى سواء من الوجهة التاريخية أو الأدبية أو الاجتماعية أو العلمية، فقد سجل مذكراته بدقة من دون الاعتماد على الذاكرة وقد أتيح له الالتقاء بكبار الأدباء والعلماء في أهم حواضر بلاد المشرق، فهو أول من حمل إلى الأندلس والمغرب ديوان ابن نباتة، ومجموعة أشعار شهاب الدين بن أبي الثناء الحلبي، وعدداً من الكتب، ويصور البلوي ذلك بقوله: «والمح إلى ذكر نبذ من فوائدهم، واختيار طرف من أناشيدهم، ومزجت بما جرت إليه العبارة، وحسنت إليه الإشارة، من قطع الشعر المنافسة قطع النور المنتظمة من جواهر اللفظ»⁽²⁾. وفضلاً عن هذا فقد اتصل البلوي بالأمراء والسلاطين الذين كان لهم دور في توحيد العالم الإسلامي،

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 44.

(2) المصدر نفسه، ص 46.

ومواجهة الخطر الصليبي مثل محمد ابن السلطان قلاوون الذي حكم الشام ومصر، فقد عرف في عهده الأمن والاستقرار والنبوغ العلمي والأدبي، وكذلك السلطان ابن الحجاج يوسف بن الوليد بن نصر الذي حكم الأندلس، وقد شغل البلوي في عهده القضاء، وكذلك السلطان أبو بكر الحفصي حاكم تونس، وقد شغل فيها كاتباً في بلاطه.

ومما هو جدير بالذكر أن البلوي قد عاصر ألمع أحداث العصر، فقد شاهد الأندلس في عصر بني نصر، وكان هذا آخر مجدها، أما المغرب فقد عاصر عهودها الثقافية المزدهرة في عهد أبي الحسن المريني، كما شاهد مصر وبلاد الشام في عصر المماليك، حيث كانت في أوج عظمتها وعند أفضل حكامها السلطان محمد ابن قلاوون، فقد عرفت البلاد في عهده الأمن والأمان والازدهار العلمي والأدبي، وقد وصف البلوي في رحلته أثار القاهرة، فذكر مبانيها ومساجدها ومدارسها ومصانعها ونهر النيل العظيم، ووصف بعض المشاهد، كما وصف مارستان القاهرة وهو مارستان المنصور قلاوون، ثم يفرد صفحات كثيرة من رحلته في ذكر من لقيه من المشايخ في مصر، ويهتم البلوي بمدينة الإسكندرية اهتماماً خاصاً، فيشير إلى بنائها على أيام الإسكندر، ويصف منار الإسكندرية المشهور، كما ينتقد البلوي ديوان الجمرك بالإسكندرية في تفتيش الصادر والوارد، وقد سبقه الكثيرون من الرحالة في وصف ذلك مثل ابن جبير، والعبدري، وابن رشيد. وهذا إن دل، فإنما يدل على الجور الجبائي والحيث الاجتماعي الذي كان يعانيه الحجاج المغاربة على يد الجمركيين في القرن الثامن الهجري. واهتم البلوي كثيراً بالاتصال بالعلماء مباشرة بالرواية عنهم أو باللقاء بهم، فقد تناول الجوانب الفكرية السائدة لدى عدد كبير منهم. كما أولع البلوي برواية الشعر العربي، وقد حفظه، وبالأخص الشعر الأندلسي، ومؤلفه مليء بمحفوظاته في ذلك الجانب، وقد روى لنفسه الكثير من القصائد والمقطوعات⁽¹⁾. ومن الملاحظ أن البلوي قد نقل الكثير من الأخبار عن العماد الأصبهاني وصفوان، وابن جبير، فقد ذكر بروكلمان في كتابه⁽²⁾. أن البلوي

(1) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 40 - 42.

(2) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 2، ص 266.

انتفع في كتابه بما كتبه الرحالة ابن جبير عن المشرق ، وانتقده المؤلف المشهور ابن الخطيب وعاب عليه سطوته على الرحالة السابقين وأدرج ذلك في كتابه⁽¹⁾. ولا شك أن هذه الانتقادات قد تمثل أهمية للباحث ، وهذا ما يحدونا أن نتساءل هل البلوي سطا أو سرق موضوعات من الرحالة السابقين ؟ مما لا شك فيه أن الذي يطلع على مؤلفه يجد أن طريق رحلته في بعض الأحيان غير الطرق التي سلكها من قبله من الرحالة ، وإذا كان هناك تشابه في الوصف الأدبي في ذكر المكان والزمان ، فذلك يرجع إلى تشابه الموصوف ، غير أن مؤلفه يميز حيوية كتابه ، فهو يتحدث عن المشاهد التي رآها كما هي وليس كما قرأها⁽²⁾. والواقع أن ابن الخطيب كان قاسيا على البلوي في اتهامه بالسرقات الأدبية سواء من العماد الأصبهاني أو من صفوان ، وذلك بقوله : « وقيد رحلته في سفر وصف فيه البلاد ومن لقيه (بفصول) جلب أكثرها من كلام العماد الأصبهاني وصفوان وغيرهما »⁽³⁾ ، ويرى ابن الخطيب أن البلوي اقتدى أسلوب العماد في السجع ورواية القصائد والمقطوعات والتضمينات في كتابه (البرق الشامي) ، وهذا النقد اللاذع من ابن الخطيب يوضح صورة النقد في ذلك العصر ، وذلك لوفرة الخزائن من المؤلفات وانتشارها ، وإلا فكيف ينتقد ابن الخطيب البلوي في سرقة الأدبية من العماد الأصبهاني في كتابه (البرق الشامي) ، ومع هذا فالبلوي لم يكن مقلدا بمعنى الكلمة بل كان مقتبسا ومتأثرا سواء بالتعبير الوصفية أو الأدبية أو الأنماط التصويرية ، وهذا الأمر لم يكن فريدا في عصر البلوي ، بل نجده يتكرر في مؤلفات المشرقيين وتأثرهم بالشعر والنثر الأندلسيين ، إذ لهم طابع خاص يتميزون به. وربما نتفق مع ابن الخطيب في اقتفاء البلوي للعماد الأصبهاني في الكثير من الأمور ولكن من الصعوبة أن نتهم البلوي في أنه قد نسخ رحلته من غيره ونسبها إلى نفسه ، فإن ابن الخطيب لا تساعده البراهين في إثبات ذلك⁽⁴⁾.

(1) ابن الخطيب ، الإحاطة ، ص 508 .

(2) البلوي ، تاج المفرق ، ج 1 ، ص 45 .

(3) المصدر نفسه ، ص 101 .

(4) المصدر نفسه ، ص 108 .

إن مؤلف البلوي زاخر بالمعلومات الهامة الذي اشتمل عليها ذلك العصر، علماً بأنه يمتاز بالأمانة العلمية في نقل الرواية، فهو حريص على ذكر الرواة المشهورين والمعروفين بالصدق، ويذكر البلوي أن سنده في الحديث قوي، فهو يروي موثقاً مالك برواية أبي عبدالله بن عبدالسلام وهي أصح رواية ولا يوجد مثل سندها في المغرب كما ذكر في رحلته⁽¹⁾. كما أن البلوي على درجة كبيرة من الثقافة، ويظهر ذلك جلياً من خلال ما أورده من كتب وفهارس ودواوين شعر وغيرها في رحلته. هذا وقد اهتم بالوصف الجغرافي للمدن والقرى التي مر عليها بصورة دقيقة. كما أشار إلى الأحوال الأمنية والسياسية والاجتماعية والدينية في متن رحلته، واعتنى بتسجيل النقوش التي شاهدها على الآثار المقدسة في الحرمين المكي والمدني مع وصفه لهما، وسجل أسماء المدارس والمكتبات الموجودة في مكة والمدينة. هذا بالإضافة إلى أنه تتبع المساجد الشهيرة. ووصفها، لذا فإن رحلة البلوي تعد مصدراً من المصادر التاريخية لدراسة أحوال المشرق العربي في النصف الأول من القرن الثامن الهجري.

من جهة أخرى فإن رحلته معاصرة لرحلة ابن بطوطة، ويتفقان في بعض الأمور، لأنهما عاصرا بعضهما بعضاً، فلكل رحلة طابعها الخاص الذي يميزها عن الأخرى، لكن الذي يهمنا في هذا السياق أن ابن بطوطة لم يكتب رحلته أثناء قيامه بها، وإنما سجل ملاحظات ضاعت منه في سفره، ثم أملى رحلته على ابن جزي الكلبي من ذاكرته، أما البلوي فقد كتب رحلته بدقه متناهية، الأمر الذي يجنبنا الخلط والاضطراب في الأخبار، وهذا ما حصل عند ابن بطوطة في نقله لبعض رواياته وأخباره.

9 - رحلة ابن خلدون : (732.808 هـ / 1332.1406 م)

هو أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن ابن محمد بن جابر بن عبد الرحمن بن خلدون الحضرمي⁽²⁾. وكنى بأبي زيد لابنه

(1) المصدر نفسه ، ص 103 .

(2) ينتمي ابن خلدون إلى فرع من كندة كان يقيم قبل الإسلام بحضرموت اليمن ، فلما ظهر

الأكبر، ولد ابن خلدون بتونس (732 هـ / 1332 م) من أسرة أندلسية هاجرت من الأندلس إلى تونس في أواسط القرن السابع الهجري، وتوفي رحمه الله بالقاهرة عام 808 هـ⁽¹⁾، ومن صفاته أنه كان فصيحاً جميل الصورة، صادق اللهجة عزوفاً عن الضميم، طامحاً للمراتب العالية. يقول ابن حجر: «وكان لسنا، فصيحاً، حسن الترسل ونشط النظم، مع معرفة تامة بالأمور، خصوصاً متعلقات المملكة»⁽²⁾. ونقل السخاوي عن الجمال البشبيشي أنه «كان فصيحاً مفوهاً جميل الصورة» وعن الركراكي «أن محاضراته إليها المنتهى»⁽³⁾. لقد قضى ابن خلدون حياته في السفر والترحال مسافراً إلى الأندلس وإفريقيا الشمالية، حيث تسلم مناصب سياسية مهمة⁽⁴⁾، وبعد ذلك سافر إلى مصر فالإسكندرية فالقاهرة، وقد مكث طويلاً في القاهرة، ومنها ذهب إلى مكة لتأدية فريضة الحج، وبعدها رجع قافلاً إلى القاهرة فأكرمه سلطانها المملوكي الظاهر برقوق، وولي فيها قضاء المالكية لمرات عديدة كان أولها 786 هـ وعلى الرغم من تقلده المناصب الرفيعة في مصر، فإنه ظل يعترف بفضل المغرب عليه، ويبقى صلته به، ولهذا لم يخلع زيه المغربي⁽⁵⁾.

هذا وقد عرف عنه ميله الشديد إلى الدراسة، ولم تحل الدراسة بينه وبين التقلب في المناصب الحكومية طوال حياته تقريباً، فشغل عدداً من الأعمال الإدارية

الدين واتسع الفتح هاجر إلى الأندلس أحد جدود ابن خلدون واسمه خالد بن عثمان فأبدل هذا الاسم خلدونا، ومثل هذا الإبدال يشير إلى التعظيم أي خالد الكبير، انظر: محمد ابن تاويت الطنجي، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، دار الكتاب اللبناني، 1951 م، ص 4-6.

(1) يقول كراتشكوفسكي: إن الكاتب طه حسين تمكن من الرجوع إلى مخطوطة موجودة بالقاهرة تسوق العرض إلى عام 807 هـ / 1404 م، أي إلى العام السابق لعام وفاة ابن خلدون. كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 475.

(2) ابن حجر العسقلاني، أنباء الغمر، ج 1، ص 369.

(3) السخاوي، الضوء اللامع، ج 2، ص 369.

(4) علي محسن مال الله، أدب الرحلات عند العرب في المشرق نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثامن الهجري، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1978 م، ص 238.

(5) ابن العماد، شذرات الذهب، ج 7، ص 77. السخاوي، الضوء اللامع، ج 4، ص 145.

والكتابية قربته إلى حياة البلاط والدسائس السياسية التي شارك فيها بنصيب وافر. واشتهر ابن خلدون بمؤلفات عديدة، أجملها واسماها (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، ومن عصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، ومقدمة هذا الكتاب مع الجزء الأول هي ما عرف بمقدمة ابن خلدون الشهيرة، وفيها بحوث عن حقيقة التاريخ والعمران الإنساني والجغرافية، وقضايا الثقافة والملك والسلطان وما يتعلق بذلك كله. ومن كتبه (شفاء السائل لتهديب المسائل)، و(التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا)، وهو عبارة عن سيرة ذاتية ألحقها المؤلف بكتابه (العبر)، تناول فيها كل مراحل حياته من نشأته إلى تاريخ انتهائه في سنة 808 هـ⁽¹⁾. غير أن عرضه للأحداث والتنقلات المختلفة جعل الكتاب أقرب إلى فن الرحلة، كما أن العنوان يصنف مع مدونات الرحلات، ومن هنا وصفها بعض الباحثين بالرحلة، إذ يشيرون إليها بعنوان (رحلة ابن خلدون)⁽²⁾. وما يهمنا في هذا السياق هو ما تضمنته رحلته الواسعة التي شملت بلدانا في الشرق العربي واستوعبت جميع تنقلاته والحوادث التي مرت به دون أن يحاول إظهار شخصيته في ضوء ملائم لها بما يشهد له حقا بالأمانة وشرف الضمير⁽³⁾، لذا سنقصر اهتمامنا فقط على ما خص به المشرق في هذه الرحلة، وإن كان للمغرب النصيب الأوفر من هذه الرحلات، فهو ميال إلى التفصيل عن رحلاته بالمغرب وعلاقاته بشخصياته وعلمائه، بينما كان حديثه عن المشرق العربي متسما بالإيجاز والاقتضاب⁽⁴⁾ حتى ظننا أن المغربية فيه أقوى من غيرها.

لذلك سنكتفي فيها بما يتعلق بمراحل حياته في المشرق العربي (مصر والشام) بأن نحيل على أهم المصادر والمراجع التي ترجمت له⁽⁵⁾، إلا أنه سوف

(1) انظر إلى محمد عبد الله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، القاهرة، مطبعة مصر، ط. الثانية.

(2) المراكشي، الإعلام، ج 8، ص 110.

(3) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 475.

(4) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة، ج 2، ص 508.

(5) من أهم المصادر المعاصرة، أو القريبة من عصره ما يلي:

يكون كتاب « التعريف » مرجعنا المباشر منذ الآن لما فيه من عرض موسع لتفاصيل سيرة حياته وما شهدته من الحوادث السياسية في مصر والشام منذ سنة 797هـ إلى أواخر سنة 807هـ أعني قبيل وفاته بقليل. وقد كان سبب رحلته إلى المشرق هو أداء فريضة الحج، وكان رجوعه منها في منتصف شعبان سنة (784هـ / 1382م) وبعد أن أقام لبعض الوقت بالإسكندرية غادرها إلى القاهرة التي كانت تعد بحق مركز الثقافة الإسلامية في ذلك العصر ويقول في وصفها: « فرأيت حاضرة الدنيا ويستأن العالم ومحشر الأمم ومدرج الذر من البشر وإيوان الإسلام، وكروسي الملك تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهو الخوانق والمدارس والكواكب بأفائه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، وسألت صاحبنا قاضي الجماعة بفاس وكبير العلماء بالمغرب، أبا عبد الله المقري، مقدمه من الحج سنة أربعين، فقلت له كيف هذه القاهرة فقال: من لم يرها لم يعرف عز الإسلام ⁽¹⁾. يبدو أن ابن خلدون كان معروفا في مصر قبل مجيئه إليها، فقد كان المجتمع القاهري يعرف

- محمد بن تاوريت الطنجي، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، مصر، دار الكتاب اللبناني، 1951 م.

- ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 3، ص 497 - 516.
- ابن الأحمر، نثر الجمان، ص 297 - 310.
- السخاوي، الضوء اللامع، ج 4، ص 144 - 145.
- ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 7، ص 76 - 77.
- كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 439 - 445.
- عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب، 581 - 582.
- أحمد الأبيش، قتيبة الشهابي، دمشق الشام في نصوص الرحالين الجغرافيين من القرن الثالث إلى القرن الثالث عشر للهجرة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998 م، 2، 549 - 563.

- محمد عبد الله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، القاهرة، المكتبة التجارية، ط الثانية.

- الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج 2، ص 507 - 522.
- عبد الهادي التازي، ابن خلدون سفيرا، المناهل، الرباط، العدد 16، السنة 6، 1979 م.

(1) محمد بن تاوريت، التعريف بابن خلدون، ص 264 - 265.

الكثير عن شخصه وسيرته، يقول ابن خلدون في تواضع: «انثال علي طلبة العلم بها يلتمسون الإنارة مع قلة البضاعة ولم يوسعوني عذرا، فجلست للتدريس بالجامع الأزهر منها»⁽¹⁾. وما أشارت إليه التراجم المصرية تؤكد ما ذكره ابن خلدون، يقول أبو المحاسن بن تغري بردي في ترجمته لابن خلدون: واستوطن القاهرة وتصدر للإقراء بالجامع الأزهر مدة، واشتغل وأفاد⁽²⁾. يقول السخاوي: «وتلقاه أهلها (أهل القاهرة) وأكرموه فأكثرُوا ملازمته والتردد عليه، بل تصدر للإقراء بالجامع الأزهر مدة»⁽³⁾.

وابن خلدون يحتل مكانة مرموقة في القاهرة، فهو يتصل بأمر من أمراء البلاط يدعى علاء الدين الطنبغا الجوباني⁽⁴⁾ فشمله برعايته وساعده على التقرب من السلطان واهتم بأمره فسلمه منصب التدريس بالمدرسة القمحية بجوار جامع عمرو، وهي من المدارس المالكية، ومدرسة صلاح الدين، وحينما يصاب بفجعة غرق أهله يعفيه السلطان من الوظيفة للتخفيف من ألم المصاب، ومع ذلك فلم يتسل عن مصابه إلا بانصرافه إلى التدريس، يقول: «فرغت لشأني من الاشتغال بالعلم تدريسا وتأليفا»⁽⁵⁾. ثم كانت الخطوة الثانية في ظفره بمنصب الدولة وتعيينه قاضيا لقضاة المالكية في أواخر جمادى الآخرة سنة (786هـ / 1384م)، وكان القاضي المعزول جمال الدين ابن خير السكندري، وكان اعتلاؤه هذا المنصب الذي يعد من أهم مناصب الدولة المملوكية إيذانا باضطرام تلك الخصومات والوشايات التي أدت إلى عزله من منصب القضاء، وقد عرف ابن خلدون هذه

(1) المصدر نفسه، ص 266.

(2) ابن تغري بردي، المنهل الصافي، رقم 113، ج 2، ص 300.

(3) السخاوي، الضوء اللامع، القاهرة، 1354هـ، ج 4، ص 146.

(4) هو من كبار المماليك الذين شاركوا في الفتن التي غمرت مصر في أواخر عهد محمد بن قلاوون وأدت إلى نقل السلطة إلى الظاهر برقوق. فانقضت بذلك دولة الأتراك لتحل محلها دولة المماليك الشراكسة. محمد طه الحاجري، ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، بيروت، دار النهضة العربية، 1989، ص 182.

(5) محمد تاويت، التعريف بابن خلدون، ص 285.

النزعات الملوكية على حد تعبيره⁽¹⁾، لكنه يريد أن نفهم أن اعتلاءه منصب القضاء لم يكن لنزعة ملوكية، إنما اختصه السلطان تأهيلاً لمكانه وتنويهاً بذكره⁽²⁾. ولقد أمدنا ابن خلدون بمعلومات تفيد عما كان يسود القضاء المصري يومئذ من فساد واضطراب، وما يطبع الأحكام من غرض وهوى، وما كان عليه معظم القضاة والكتاب والشهود من جهل وفساد ذمة، وخصوصاً في الأوقاف التي أصبحت خافية الشهرة مجهولة الأعيان عرضة للبطلان باختلاف المذاهب المنصوبة للأحكام بالبلد على حد تعبيره⁽³⁾، وأنه حاول قدر ما يستطيع إقامة العدل المنزه عن كل شائبة وقمع الفساد بحزم وشدة وسحق كل ساعية وغرض، يقول: «فقت بما دفع إلي من ذلك المقام المحمود ووفيت جهدي بما أمني عليه من أحكام لا تأخذني في الله لومة ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة، مسوياً في ذلك بين الخصمين، أخذاً بحق الضعيف من الحكمين معرضاً عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحاً إلى التثبت في سماع البيانات والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البر منهم مختلطاً بالفاجر، والطيب متلبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم متجاوزون عما يظهر عليهم من هتاتهم...».

وفشت المفاسد بالتزوير والتدليس بين الناس منهم، ووقفت على بعضها فعاقبت فيه بموجب العقاب، ومؤلم النكال....»⁽⁴⁾. وبعد أن يعدد نواحي الفساد التي شهدتها، ذكر حزمه في إصلاحها وكبح جماحها، حتى بلغ من الصرامة وقوة الشكيمة وتحري العدالة وخلاص الحقوق، شأواً في أن يرد مرضاة الأكابر والأعيان خلافاً لما اصطلاح عليه القضاة سابقاً من قبولها، حتى ثار عليه السخط من كل جانب، وسلقته السنة حداد وكثرت في حقه السعاية لدى البلاط في حقه والإغراء به حتى «أظلم الجو بينه وبين أهل الدولة»⁽⁵⁾، وقد أصابه في ذلك الحين فجيعة

(1) المصدر نفسه، ص 272.

(2) المصدر نفسه، ص 273.

(3) المصدر نفسه، ص 274 - 275.

(4) المصدر نفسه، ص 273 - 274.

(5) المصدر نفسه، ص 277 - 278.

غرق ولده وأهله الذين كان السلطان برقوق كتب إلى سلطان تونس يشفع عنده في أمر إبحارهم، وكان هو يرقب وصولهم ليجتمع إليه شمله وتنظم حياته وتهداً بلابله، «فما هو إلا أن وصلوا إلى مرسى الإسكندرية فعصفت بهم الرياح وغرق المركب بمن فيه وما فيه، وذهب الموجود والمولود فعظم الأسف، واختلط الفكر، وأعفاني السلطان من هذه الوظيفة، وفرغت لشأني من الاشتغال بالعلم تدريساً وتأليفاً»⁽¹⁾، وفي أثناء الفترة التي أعقبت إعفائه من منصب قاضي قضاة المالكية كانت الدولة آخذة في إنشاء مدرسة جديدة في حي بين القصرين (المدرسة الظاهرية البرقوقية). واحتفل ابن خلدون كعادته بالدرس الأول وألقى خطاباً بليغاً يدعو فيه للسلطان، ولكن هذه البارقة لم تلبث أن تلاشت، إذ يقول بعد أن انتهى من ذكر ذلك الحدث: «ثم تعاون العداة عند أمير الماخورية القائم للسلطان بأمور مدرسته، وأغروه بصدي عنها وقطع أسبابي عن ولايتها. ولم يمكن السلطان إلا إسعافه فأعرضت عن ذلك وشغلت بما أنا عليه من التدريس والتأليف»⁽²⁾. ومهما يكن، فقد امتحن ابن خلدون في هذه الفترة بمحن ثلاث: نجاح خصومه في العمل على عزله من القضاء، ونكبته بغرق أهله وبنيه ومتاعه، وخيبة أمله في التدريس بالمدرسة البرقوقية، ولم يغن عنه كثيراً ما أخذ به نفسه من الإقبال على العلم والتأليف. ثم خرج ابن خلدون لتأدية فريضة الحج سنة 789 هـ بعد أن أذن له السلطان وأعانه بما فوق الكفاية، فقصد الحجاز بطريق البحر، ثم عاد بعد أداء الفريضة بطريق البحر أيضاً حتى القصير، ثم اخترق الصعيد بطريق النيل فوصل القاهرة سنة 790 هـ.

وبعد ذلك نرى ابن خلدون يزاوُل التدريس بمدرسة «صرغتمش» ثم يتقلد ولاية القضاء في شهر محرم من السنة التالية أي سنة 791 هـ «بدلاً من مدرسته»، وألقى خطاب الافتتاح كعادته في حفل ضخم، وأعلن أنه قد قرر للقراءة في هذا الدرس كتاب الموطأ للإمام مالك، فقد تحدث فيه عن الإمام ونشأته وحياته ونشر مذهبه⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 279.

(2) المصدر نفسه، ص 286.

(3) المصدر نفسه، ص 323-341.

وهكذا أصبح ابن خلدون أستاذاً في علم الحديث إلى جانب ما كان قائماً به من تدريس الفقه المالكي ، لكنه لم يبعد كثيراً فقد اختار لدرس علم الحديث والفقه من كتاب الموطأ للإمام مالك . يقول : «وقد رأيت أن أقرر للقراءة في هذا الدرس كتاب الموطأ للإمام مالك ، وإنه من أصول السنة وأمهات الحديث ، وهو مع ذلك أصل مذهبنا الذي عليه مدار مسائله ومناط أحكامه»⁽¹⁾ . ولم يمض أربعة أشهر أو نحوها على إسناد تدريس الحديث بمدرسة «صرغتمش» إليه ، حتى شغرت نظارة خانقاه ببيرس بوفاة شيخها شرف الدين بن الأشقر في الرابع العشرين من شهر ربيع الآخر⁽²⁾ ، وهي يومئذ أعظم الخوانق وملاجئ الصوفية وقت ذاك . ولكن مشيخة هذه الخانقاه لم تستمر لابن خلدون غير عام أو فوقه بقليل . فقد كانت مصر تتمخض عن بوادر فتنة خطيرة أودت بعرش الظاهر برقوق . وقد كان بطلها ومديرها الأمير «يلبغا الناصري» نائب حلب الذي أصبح حاكماً فعلياً على مصر في تلك الفترة .

إضافة إلى ذلك ، فإن الأحوال في مصر لم تلبث أن زادت اضطراباً ، فإن استئثار يلبغا بشؤون الحكم كان من شأنه أن يهيئ حفيظة صاحبه وشريكه «منطاش» في القضاء على دولة برقوق وأن يثير بذلك فتنة جديدة لم تلبث أن تحولت إلى حرب عنيفة سافرة بين الرجلين ، وما إن نشبت هذه الحرب ، حتى انحاز الكثير من الأفراد إلى منطاش وتعصب العامة له إلى أن تم له النصر على غريمه ، وبعدها سار إلى دمشق لمحاربة برقوق الذي استطاع أن يفر من سجنه ، فهزمه برقوق وعاد إلى القاهرة منصوراً واسترد عرشه سنة 792 هـ بعد بضعة أشهر من عزله⁽³⁾ . وقد قام الظاهر برقوق بحركة من الخلع والتعيينات ، الأمر الذي أدى إلى انتهاء فترة

(1) المصدر نفسه ، ص 328 .

(2) المصدر نفسه ، ص 343-344 .

(3) يخصص ابن خلدون في «تعريفه» فصلاً طويلاً لهذه الحوادث السياسية ، وشرحها في قالب فلسفي اجتماعي يتحدث فيه عن نهوض الدولة بقوة العصبية واتساع ملكها ، ثم طغيان الحضارة والرفاهية عليها ، وخروج الأقوياء منها ، راجع فصل فتنة الناصري . محمد ابن تاووت ، التعريف بابن خلدون ، ص 345-370 . محمد عبد الله عنان ، ابن خلدون حياته وتراثه ، ص 80-81 .

عمل ابن خلدون في الخانقاه في أواسط سنة 792 هـ ، لكن سرعان ما عادت الأمور إلى سابق عهدها ، إذ رجع ابن خلدون إلى زيارة السلطان والجلوس إليه بين وقت وآخر ، فأعاده إلى كرسيه للنظر في مصالح عبادته ، وطوقه القلادة التي ألبسه كما كانت ، وأعاد له ما كان أجراه من نعمته⁽¹⁾.

وقد ذكر ابن خلدون في بعض حديثه في الفصل الذي عقده في (التعريف) بعنوان: «السعاية في المهاداة بين ملوك الغرب والملك الظاهر» ما يدلنا على بعض أهدافه في رسائله هذ ، وهو السعي في الوصلة الباقية إلى الأبد بين هؤلاء الملوك على حد قوله وقد وصف لنا المراسلة والمهاداة بين «صلاح الدين وبين عبد المؤمن وملوك الغرب وبين الناصر قلاوون وملوك بني مرين» ، ثم يعطف مساعيه في عقد الصلة بين الملك الظاهر وسلطان تونس ويقول : «ولما وصلت إلى مصر ، واتصلت بالملك الظاهر وغمرني بنعمه وكرامته ، كاتب السلطان بتونس يومئذ ، وأخبرته بما عند الملك الظاهر من التشوق إلى جياد ، وخصوصاً من المغرب ... ، فحضضت السلطان بتونس على إتحاف الملك الظاهر بما تنتقيه من الجياد الرائعة»⁽²⁾. لكن غرقت السفينة بمرسى الإسكندرية التي كانت تحمل أسرته كما ذكرنا ، وقد رد الملك الظاهر بإهداء سلطان تونس ، فقد بعث سنة 799 هـ إلى المغرب ليشتري عدداً من الجياد ، فشاور ابن خلدون فأشار عليه أن يكتب إلى سلطان تونس من الموحدين وسلطان تلمسان من بني عبد الواد ، وسلطان فاس المغرب من بني مرين ، ولكنهم عادوا بهدية عظيمة كان سلطان تونس قد أعدها وتأخر في إرسالها ، وعدة هدايا أخرى قدمها ملوك المغرب ومنها الخيل المسومة وعدد من السروج والنجم الذهبية والسيوف المحلاة ، وأحمال من أقمشة الحرير والكتان والصوف منتقاة من أحسن الأصناف ، ويصف ابن خلدون جلوس السلطان يوم تقديم الهدايا ، وعرضها جلوساً فخماً في إيوانه ، وأنه شعر يومئذ بالفخر وحسن الذكر ، بما تناول من توثيق عرى الود بين ملوك مصر وملوك المغرب⁽³⁾.

(1) ابن خلدون ، العبر ، 7 ، ص 462 .

(2) المصدر نفسه ، ص 374 - 375 .

(3) المصدر نفسه ، ص 382 - 383 .

يتسنى لابن خلدون السفر إلى بيت المقدس الشريف بقصد الزيارة، وذلك بعد أن استأذن السلطان، وقد جال ابن خلدون في المدينة المقدسة، يتفقد آثارها من المسجد الأقصى وقبر الخليل، وآثار بيت لحم، ثم ارتحل من مدفن الخليل إلى غزة حتى وافى ركاب السلطان إثر عودته من الشام في ظاهر مصر سنة 802هـ. وفي عام 803هـ سافر ابن خلدون إلى الشام، صحبة حاشية السلطان الناصر فرج ابن الظاهر برقوق للدفاع عن دمشق في وجه جيوش تيمورلنك، وقد أخذ ابن خلدون طرفاً من الوفد الذي خرج للتفاوض في تسليم المدينة أثناء حصار جيوش المغول لها، وهذا اللقاء روى لنا وقائعه عدد من المؤرخين من بينهم ابن عريشاه في كتابه «عجائب المقدور في نوائب تيمور» وابن قاضي شهبه في تاريخه الشهير، والمقريزي في كتابه «السلوك»، وابن إياس في كتابه «تاريخ مصر»، غير أن المستشرق كراتشكوفسكي يرى في مضمون هذه الرواية تزويقاً مبالغاً فيه⁽¹⁾. بينما يتضح من سرد ابن خلدون لوقائع هذا اللقاء⁽²⁾، أنه أصاب لدى تيمور حظوة ومكانة، يصف لنا ابن خلدون ذلك اللقاء الشهير في قوله: «دخلت عليه بخيمة جلوسه، متكئاً على مرفقه، وصحاف الطعام تمر بين يديه، جلوساً أمام خيمته حلقاً. فلما دخلت عليه، فأنحيت بالسلام وأوميت إيماء الخضوع، فرفع رأسه، ومد يده إلي فقبلتها، وأشار بالجلوس فجلست حيث انتهيت، ثم استدعى من بطانته الفقيه عبد القادر بن النعمان من فقهاء الحنفية يترجم بيننا»⁽³⁾. ولقد أجرى المؤرخ مع العاهل المغولي حديثاً مطولاً، فبعد أن سأل عن أحواله وأخباره وسبب مقدمه إلى مصر وما وقع له بها، نجده يسأله عن المغرب ومدنه وأحواله وسلاطينه، وطلب إليه أن يكتب له رسالة في وصف المغرب، ونفذ ابن خلدون أوامره فانشغل أياماً بكتابة رسالة في وصف بلاد المغرب، حتى أتمها على قوله اثنتي عشرة كراسة صغيرة، ثم قدمها إلى تيمورلنك، فأمر بترجمتها إلى اللغة

(1) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص 474.

(2) راجع الفصل المعنون: «لقاء الأمير تيمور سلطان المغل والطر» محمد بن تاووت، التعريف بابن خلدون، ص 406-420.

(3) المصدر نفسه، ص 368 - 369.

المغولية⁽¹⁾، ولا ريب أن مفاوضة في شأن المدينة وقعت أيضاً بين ابن خلدون والعاقل المغولي، استطاع الأول أن يقنع الرؤساء الفقهاء بالتسليم. على إثر ذلك فتحت دمشق أبوابها للعاقل المغولي، وجاء القضاء والفقهاء وعلى رأسهم ابن خلدون يقدمون له الخضوع والطاعة.

وقد جرت مساجله فقهية طويلة بين تيمورلنك والمؤرخ ابن خلدون مضمونها ما حدث بأمر شخص تقدم مدعى الخلافة وأنه سليل بني العباس، وهنا يدلي المؤرخ بآرائه ونظرياته في الخلافة والملك. وبعد ذلك نجد ابن خلدون يقدم إلى تيمورلنك هدية « مصحفاً رائعاً في جزء محدو، وسجادة أنيقة، ونسخة من قصيدة البردة المشهورة للأبوصيري⁽²⁾(*) في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وأربع علب من حلاوة مصر الفاخرة⁽³⁾ ».

ولما قدمها إليه وضع تيمورلنك المصحف فوق رأسه بعد أن عرف أنه القرآن الكريم، ثم سأله عن البردة وذاق الحلوى ووزع منها على الحاضرين في مجلسه، والتمس المؤرخ منه في هذا المجلس أماناً للقضاء والرؤساء فأجابته إلى طلبه وأصدر الأمان⁽⁴⁾. ولم تمض أسابيع قلائل حتى ذهب إلى تيمورلنك ليستأذنه في العودة إلى مصر، فأذن له وطلب إليه في تلك المقابلة أن يقدم إليه بغلة، فأهداه ابن خلدون إياها وبعث إليه تيمورلنك ثمنها عقب وصوله إلى مصر، وفي أثناء طريقه دهمه اللصوص فسلبوه ماله ومتاعه، لكنه وصل سالماً إلى القاهرة في أوائل شعبان سنة ثلاث وثمانمائة⁽⁵⁾. وما أن استقر في مصر حتى زاول ولاية القضاء الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة، حتى أدركه الأجل في السادس والعشرين

(1) المصدر نفسه، ص 411-412.

(2) (*) هو شرف الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد الدلاصي البوصيري الصنهاجي (608-694هـ).

(3) المصدر نفسه، ص 421.

(4) المصدر نفسه، ص 422-423.

(5) المصدر نفسه، ص 376.

من رمضان سنة ثمان وثمانمائة ، وقد بلغ الثامنة والسبعين ، ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر⁽¹⁾.

لقد حفلت رحلة ابن خلدون بأحداث جليلة امتدت ثلاثاً وعشرين عاماً، عاش فيها عالماً وقاضياً، ولقد رافقت هذه المناصب دسائس وسعيات مريبة، يشارك فيها ابن خلدون طوراً، ويكون ضحيتها طوراً آخر، والرحلة تعطي لنا وصفاً لنفسية المجتمع الذي كان يسعى وراء الأهواء والرغبات، وتستعرض حياة السلاطين والأمراء الذين يتكالبون على السلطة والسيادة ، ولكن سرعان ما ينقضي الأمر أمام المؤامرات التي تحاك حولهم. أما سعيه إلى عقد الصلة بين بلاط القاهرة وسلاطين المغرب، فإنه يهتم بالفتور الذي لاحظ أنه قد طرأ على العلاقات بين المغرب والمشرق في أعقاب سفارة الأمير ابن منقذ لدى المنصور الموحدي ...، كما يهتم بعودة تلك العلاقات إلى سالف عهدها عند ظهور بني مرين. أضف إلى ذلك ان ابن خلدون برز كدبلوماسي كبير وكسفير ومغربي صميم في مفاوضاته السياسية مع تيمورلنك في حوادث دمشق، إذ قام بمقام السفير للقضاة والعلماء حينما تطارحوا عليه، ولم يكن غيره مؤهلاً للقيام بالمهمة، وذلك رغبة في الإفراج عن مدينة دمشق بطلب الأمان من تيمورلنك.

هذا ولم تكن تنقص ابن خلدون المهارة السياسية وهو يرتدي زيه المغربي، حين قُدم إلى السلطان التتاري على أنه قاضي المغرب، وأن يعرف كيف يؤدي الشكر على ما يتناوله من طعام وشراب وما يقدم له من عطر طيب وكيف يتصيد المناسبة لإثارة الأحاديث حتى يستفيد من ذلك لقضاء الأمر الذي من أجله حضر⁽²⁾، فهو بعد أن أدى صناعة البرتوكول في لقائه مع الملك التتاري أقبل على الحديث بواسطة عبد الجبار الحنفي (المترجم)، وكان حواراً طريفاً استطاع من خلاله أن يأخذ الأمان في مقابل التزام القضاة والعلماء الطاعة، وهكذا فتحت أبواب مدينة دمشق.

(1) السخاوي ، الضوء اللامع ، 2، ص 370 .

(2) عبد الهادي التازي ، ابن خلدون سفيرا ، ص 140-141 .

كما كانت مبادرة ابن خلدون في تقديم الهدايا لتيمورلنك في نهاية الأمر شأنًا ينسجم مع ما يعنى به الدبلوماسية من تواصل العلاقات السياسية، فعادة تكرم الشخصيات السياسية في نهاية تأدية مهامها السياسية ، فابن خلدون ما لبث بعد أن قدم الهدايا أن استأذن سلطان التتر ليكشفه بأنه هنا غريب مرتين فهو بعيد عن وطنه المغرب ، وثانية بعيد عن مصر ، وفي هذه الأثناء لم يفت ابن خلدون أن يقوم بوساطة جديدة تعتبر من أدق الوساطات وأكثرها جرأة، فهو لم ينس أن يفكر في المخلفين الذين وردوا مع ملك مصر من القراء والموقعين وأصحاب الدواوين والعمال، ولم تفارق ابن خلدون المجاملة الدبلوماسية عند مساءلة تيمورلنك له في ما إذا كان يقبل بيع بغلته؟ فهو يجيب قائلاً: «مثلي أيديك الله - لا يبيع من مثلك! إنما أنا أخدمك بها وبأمثالها» .

أما عن إنتاجه الأدبي، فلا نعرف أنه وضع أثناء مقامه بمصر مؤلفاً جديداً ، غير أن وجوده بمصر أتاح له فرصة التنقيح والتهذيب في تاريخه الضخم ومقدمته، وأنه استمر في مراجعة مؤلفه والزيادة فيه، ولا سيما في أنباء الدول الإسلامية بالشرق وأنباء الدول المغربية والأندلس في عصره، وأنه واصل رواية حوادث عصره حتى خاتمة القرن الثامن الهجري، كما استمر في كتابة ترجمة حياته أثناء إقامته بمصر واستمر فيها إلى قبيل وفاته⁽¹⁾، وقد ضمنها خواص دول المماليك، ونشأة التتر، وكتب أثناء مقامه بالشام وصفاً لبلاد المغرب يحتوي على اثنتي عشرة كراسة ترجمت إلى اللغة المغولية بأمر من تيمور، وبذلك كان مؤلف ابن خلدون أول كتاب باللسان التتري على حد علمنا عن تاريخ المغرب⁽²⁾ .

هذا ولا يكاد يداخلنا الشك في أن كثيراً من الكتب التي يذكرها في مقدمته خاصة إنما أتاحت له في مصر، كقوله في الفصل الذي كتبه في المقدمة عن العلوم العقلية، بعد أن ذكر ما بلغه عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصاً في عراق العجم يقول: «ولقد وقفت بمصر على تأليف متعددة لرجل من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يعرف بسعد الدين التفتازاني ، منها في

(1) محمد عبد الله عنان ، ابن خلدون حياته وتراثه ، ص 97 .

(2) التازي ، ابن خلدون سفيراً ، 141 .

علم الكلام وأصول الفقه والبيان ، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم ، وفي أثنائها ما يدل على أن له اطلاعاً على العلوم الحكيمة ، وقدماً عالية في سائر الفنون العقلية⁽¹⁾ . أما إسهاماته في التدريس فقد أصبح أستاذاً للحديث إلى جانب ما كان قائماً به من تدريس الفقه المالكي جاعلاً كتاب الموطأ للإمام مالك سنده في الرواية والدراية ، كما أسند إليه نظارة إحدى الخوانق الصوفية التي تعد من أعظم المصانع وأحفلها وأوفرها ريعاً وأكثرها أوقافاً ، وكذلك تزداد مشاركات ابن خلدون العلمية ، إذ نجده في الشام يحتل مكانة لدى تيمور فيأذن له بحضور مجلس فتوى للاستشارة في نازلة سياسية تتعلق بالخلافة الإسلامية عندما ورد حفيد لبني العباس يحتج في الحكم له دون التتر... وهنا انتزع ابن خلدون إعجاب تيمورلنك على نحو ما كان في مصر أيام حكم السلطان الظاهر برقوق . وعلى الرغم من أن الرحلة تعد أقرب إلى طبيعة السير الذاتية ، وأنها لم تتعرض عادة للوصف الطبوغرافي للأماكن ومعالجة الطبائع والعادات والشعائر والمراسيم ، إلا أن مادة في غاية الأهمية السياسية . (كالأحداث السياسية في العهد الثاني للحكم المملوكي ، والعلاقات السياسية بين البلاط المصري وبني مرين ملوك الغرب ، والمفاوضات السياسية التي جرت مع الزعيم التتري تيمورلنك في حوادث دمشق) ، وكذلك من حيث الأهمية العلمية كالتدريس في (الجامع الأزهر - المدرسة القمحية - مدرسة صرغتمش - الخانقاه البيبرسية) . وبالرغم من أن صورة حياة ابن خلدون القضائية في مصر في عهد السلطان برقوق وعهد أبيه السلطان فرج لا تكاد تتجاوز أربع سنين ونصف سنة ، إلا أنها تمثل كثيراً من ملامح شخصيته ، وتبرز كوا من صفاته ونوازه ، والتي بدورها أظهرت لنا الفساد الإداري والانحلال القضائي في مصر في تلك الفترة .

(1) محمد طه الحاجري ، ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة ، ص 228 .

الفصل الأول

الحياة السياسية

الأحداث السياسية والعلاقات الدولية
في المشرق العربي

- أولاً: بلاد مصر
- ثانياً: بلاد الشام
- ثالثاً: بلاد الحجاز
- رابعاً: بلاد العراق

الأحداث السياسية والعلاقات الدولية

في المشرق العربي

أولاً: بلاد مصر

1. العلاقات المصرية الغربية

من القرن السادس الهجري إلى القرن الثامن الهجري (12-14م)

لم تكن العلاقات بين مصر والمغرب والأندلس مستقرة على حال واحدة، فقد كان المشرق العربي في يد الفاطميين الشيعة الإسماعيلية، وبلاد المغرب والأندلس في يد المرابطين السنة المالكية، وكانت المساحة شاسعة والعداوة راسخة ومتأصلة بين الدولتين، لذا استشرى العداء السياسي والمذهبي بسبب الأعباء السياسية الملقاة على كاهل كل منهما، فالمغرب منذ زمن مبكر واجه ضغطاً متصلاً من الغرب المسيحي لبس ثوب استعادة البلاد وإنقاذها من المسلمين، فقد حاول المرابطون ومن بعدهم الموحدون استعادة ما فقد من البلاد أثناء ضعف الخلافة الأموية في قرطبة وتفتت القوى الإسلامية زمن ملوك الطوائف، وواجه المشرق الوضع ذاته في آخر القرن الخامس الهجري حيث بدأت الحروب الصليبية واحتلت القدس عام 492 هـ واستقر الصليبيون في المشرق الذي بدأ يستفيق مع الدولة النورية، ووصل ذروة ذلك في أيام الدولة الأيوبية يوم حرر صلاح الدين القدس عام 583 هـ. وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل أثرت هذه الأحداث في العلاقات الشعبية والرسمية بين الدولتين؟

إن ما لدينا من النصوص يفيد بوجود مثل هذه العلاقات المشتركة ضد الصليبيين في مصر والشام، فعلى سبيل المثال يروي ابن الأثير أنه في سنة 499 هجرية ورد إلى بغداد أمير من المثلثين وكان معه فقيه ملثم، فوعظ في جامع القصر واجتمع له العالم العظيم، وكان هذا الملثم قد حضر مع الأفضل أمير الجيوش بمصر وقفته مع الفرنج وأبلى بلاء حسناً. ولم يكن للمصريين حرب مع الفرنج إلا وشهدوها⁽¹⁾. غير أن العلاقات الشعبية تزداد استجلاء ووضوحاً في مواكبة

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 414. أحمد مختار العبادي، دور المغاربة في

الصحوة لمغربية المتمثلة في الموحدين بصحوة أخرى مشرقية متمثلة في الأيوبيين يقودها القائد صلاح الدين، وقد رحب القائد صلاح الدين بجميع الغرباء والمجاهدين من المغاربة والأندلسيين، وأولى المغاربة الذين يقاتلون معه والمتصوفة عناية خاصة، ويمكن أن نلمس أثر هذا الاهتمام في إجراءات وموقف صلاح الدين من الغرباء المغاربة، حيث يذكر ابن جبير أنه جعل المسجد الكبير المنسوب إلى ابن العباس بن طولون مأوى للغرباء المغاربة يسكنون فيه وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر⁽¹⁾، بل أكثر من ذلك جعل أحكامهم إليهم، ولم يجعل يد لأحد عليهم حيث قدموا من أنفسهم حاكما يمثلون أمره ويتحاكمون في طوارئ أمورهم عنده⁽²⁾.

لكن مما تجدر ملاحظته أنه على الرغم من مديح ابن جبير لسياسة صلاح الدين تجاه المغاربة، إلا أنه عبر عن ارتقاب شعبي وجماعي في المشرق، وفي مصر على الخصوص لوصول الموحدين، وكانت رحلته معاصرة لعهد يعقوب المنصور الموحدي⁽³⁾، وكان أحد رعاياه الأوفياء، ولعل من الأهمية بمكان أن نشير في هذا المجال إلى الروايات الشعبية التي ترى أن الموحدين أولى بحكم البلاد المشرقية، وأن الخلفاء الموحدين في المغرب رمز للجهاد والتضحية، وأن خلاص بيت المقدس سيتم على أيديهم، لهذا كان تفكير العامة في المشرق متجهاً إلى خليفة المغرب والأندلس في ذلك الوقت أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن. يقول ابن أبي زرع عن يوسف: «واقتنى الذخائر واستكثر من الجيوش والجنود، ومهد البلاد، وطاع له من العدوتين من العباد، وضخم الملك، وكثرت الأموال

الحروب الصليبية في المشرق العربي، بحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 1983 م، ص 24.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

(3) هو يعقوب المنصور بن يوسف (580 هـ / 1184 م - 595 هـ / 1198 م)، انظر في ترجمته. المراكشي عبد الواحد بن علي، كتاب المعجب في تخلص أخبار المغرب، ص 182 91.

في أيامه»⁽¹⁾. أما ابن خلدون فقال عنه: «وانتهت أساطيل المسلمين على عهده في الكثرة والاستنجد ما لم تبلغه من قبل ولا من بعد عهدنا»⁽²⁾. فعليه قد كان ملك الموحدين شامخا ذا مال وعتاد وبخاصة في البحر فإذا استنجد المسلمون قاطبة بأمراء الإسلام، فلا غرابة أن يكون المنصور الموحدي في طليعتهم. ولعل من أبرز ما ذكر في الروايات الشعبية ما أورده ابن جبير في مدونه، إذ يذكر لنا تحصينات صلاح الدين والقناطر التي شرع في بنائها بغربي مصر، وذلك تحسباً لحادثة تطرأ من عدو يدهم جهة ثغر الإسكندرية عند فيض النيل، وانغمار الأرض به وامتناع سلوك العساكر بسببه ولأهل مصر في شأن هذه القناطر أنها إنذار من الإنذارات الحداثيّة، وإيدان باستيلاء الموحدين عليها وعلى الجهات الشرقية⁽³⁾. ومن الروايات أيضا إشارة ابن جبير إلى أمر انتشار الدعوة المؤمّنية الموحدية، واستشعار أهل المشرق لملكيتها، حتى إن أكثرهم بل الكل منهم يرمزون بذلك رمزا خفيا، حتى يؤدي ذلك بهم إلى التصريح، وينسبون ذلك إلى الحوادث والآثار التي وقعت بأيدي بعضهم والتي أنذرت بأشياء من الكوائن أضحت سندا لاعتقاد العامة بصحتها.

فمن هذه الآثار المؤذنة: «أن بين جامع ابن طولون والقاهرة برجين مقربين عتيقي البناء على أحدهما تمثال ناظر إلى جهة الغرب، وكان على الآخر تمثال ناظر إلى المشرق، فكانوا يرون أن أحدهما إذا سقط أنذر بغلبة أهل الجهة التي كان ناظرا إليها على ديار مصر وسواها، وكان من الاتفاق العجيب أن وقع التمثال الناظر إلى المشرق فتلا وقوعه استيلاء الغز (الترك) على الدولة العبيدية وتملكهم ديار مصر وسائر البلاد وهم الآن متوقعون سقوط التمثال الغربي وحدثا مما يؤملونه من ملكة أهله لهم».

ولم يبق إلا الكائنة السعيدة من تملك الموحدين لهذه البلاد فهم يستطلعون بها صباحا جلياً ويقطعون بصحتها، ويرتقبونها ارتقاب الساعة التي لا يمترون في إنجاز وعدّها. شاهدنا من ذلك بالإسكندرية ومصر وسواهما مشافهة وسماعا أمرا

(1) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص 134، 135.

(2) ابن خلدون، العبر، ج 6، ص 528.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 24.

غريباً يدل على أن ذلك الأمر العزيز أمر الله الحق ودعوته الصدق، ونُمي إلينا أن بعض فقهاء هذه البلاد المذكورة وزعمائها قد حبر خطباً أعدها للقيام بها بين يدي سيدنا أمير المؤمنين، أعلى الله أمره، وهو يرتقب ذلك اليوم ارتقاب يوم السعادة، وينتظر انتظار الفرج بالصبر الذي هو عبادة،...⁽¹⁾. إن ما أورده ابن جبير حول اعتقاد العامة في الجزم أن الموحدين هم خلاصهم من العدو الصليبي في المشرق في تلك الفترة لا يبرهن بصورة أو بأخرى على سوء العلاقات المغربية المصرية في عهد الأيوبيين والموحدين، إذ كانت هذه الروايات الذائعة الصيت منتشرة بين ربوع الناس معلومة ومطروحة قبل رحلة ابن جبير⁽²⁾، فقد قامت الحركة الصليبية بهجوم استعماري على الشرق العربي، وتكوين إمارات صليبية في شمال الشام والجزيرة ثم انتزع بيت المقدس وفلسطين من أيدي الفاطميين. فما كان من العامة في تلك الأثناء إلا الاعتقاد أن يوسف ابن عبد المؤمن هو من سيخلص بيت المقدس الشريف من براثن الصليبيين، فهم يرونه زعيماً حقيقياً يتمتع بجاذبية وهالة تنال احترام الجميع، خصوصاً بعد أن وصل إلى مسامعهم انتصاراته على الصليبيين في الغرب الأوربي، ولم يفكر العامة في الملك الناصر صلاح الدين وقتذاك، لأنه كان في بداية ولايته على مصر ولم يكن اسمه قد اشتهر في ذلك الوقت.

غير أن تلك الروايات الشعبية التي أخبر عنها ابن جبير تتوافق مع ما جاءت به المصادر سواء كانت مشرقية أم مغربية - فمن المشاركة المؤرخ الدمشقي شهاب الدين أبو شامة المتوفي (665 هـ) في كتابه «الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية»، يقول: «قال ابن طي، حدثني والدي عن أحد التجار قال: كنت بالموصل في سنة خمس وستين وخمسمائة، فزرت الشيخ عمر الملا، فدخل إليه رجل فقال: أيها الشيخ رأيت البارحة في النوم وكأني بأرض غربية لا أعرفها وكأنها

(1) ابن جبير، ص 48، 49.

(2) المراكشي، عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقديم أحمد بدر، دمشق، وزارة الثقافة، 1978 ص 91. ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين، تحقيق محمد الكتاني، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط 1، 1985، ص 152

مملوءة بالخنازير وكأن رجلا في يده سيف وهو يقتل الخنازير، والناس ينظرون إليه، فقلت للرجل: هذا عيسى ابن مريم؟ هذا المهدي؟ قال: لا، فقلت: من هذا؟ قال: هذا يوسف، وما زادني على ذلك. قال فتعجب الجماعة من هذه الرؤيا، وقالوا إنه سيقتل النصاري رجل يقال له يوسف، وحدثت الجماعة أنه يوسف بن عبد المؤمن صاحب المغرب. قال: ونسيت أنا هذه الواقعة، فلما كانت سنة كسرة حطين ذكرتها، فكان يوسف هو الملك الناصر يوسف صلاح الدين⁽¹⁾.

أما الرواية الثانية، فيرويها المؤرخ الإربلي أبو العباس أحمد بن خلكان المتوفى (681 هـ) في كتابه «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» حيث أشار إلى أن خليفة الموحدين يعقوب المنصور بن يوسف بن عبد المؤمن، لم يمت بأرض المغرب، وإنما مات في فلسطين بعد أن ترك ملكه وبلاده ورحل إلى الأراضي المقدسة لجهاد الصليبيين. بل ويذهب ابن خلكان إلى أنه رأى في البقاع قبرا بالقرب من بلدة المجدل في فلسطين، وأن الناس هناك يؤكدون على أنه قبر يعقوب ملك المغرب ويتباركون به⁽²⁾.

ولا ريب أن هذه الرواية في غير محلها - إذ إن من المعروف أن أبا يوسف يعقوب المنصور مدفون في مقبرة شالة بمدينة الرباط بوصية منه في حياته وقد توفي بمدينة مراکش⁽³⁾. كما أن هناك مؤرخين كذبوا هذه الرواية وعلى رأسهم الشريف الغرناطي الذي وصفها بأنها تخرص وأباطيل⁽⁴⁾، وأما ابن بطوطة فأورد خبرا بصيغة تدل على عدم وقوعه، فقد قال حينما وصل إلى بيروت وقصدنا منها زيارة أبي يعقوب يوسف

(1) أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص 58

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 431-433.

(3) عبد الهادي التازي، مكاتة القدس لدى المغاربة، بحث قدم للتدويع الأولى للآثار الفلسطينية، جامعة حلب 1981 م.

(4) الشريف الغرناطي، رفع الحجب المستورة في محاسن المقصورة، ج 2، ص 155.

بن عبد المؤمن الذي يزعمون أنه من ملوك المغرب وهو بموضع يعرف بكرك نوح⁽¹⁾ من بقاع العزيز. . ويقال إن السلطان صلاح الدين وقف عليها الأوقاف⁽²⁾. على كل حال فإن ابن بطوطة كانت له إشارات متعددة تتعلق ببعض الأخبار المغربية، إلا أنه حينما يكون غير واثق من بعض حقائقها فإنه يقتصر على ذكر الزعم والقبيل حسب ما تقدمت الإشارة إليه.

ولعل هذه المقبرة التي أشار إليها ابن خلكان وابن بطوطة كانت مقبرة للمجاهدين المغاربة الذي استشهدوا في فلسطين، ثم أطلق عليها اسم يعقوب كرمز تذكاري باعتباره إمام هؤلاء المجاهدين المغاربة⁽³⁾.

أما المؤرخون المغاربة ومنهم المؤرخ الفاسي أبو الحسن علي بن القطان المتوفى (628 هـ) في كتابه «نظم الجمان في أخبار الزمان»، فيقول: «دخلت في أرض القدس رباطا يعمره رهبان الروم، فرأيت فيه رخامة بيضاء، قد نقش في سطحها الظاهر منها أحد عشر سطراً، على كل سطر منها اسمان، إلا السطر الأوسط، فعليه اسم واحد هو اسم الإمام المهدي وحده، وعلى السطر السابع اسم الخليفة الآخذ عنه في حياته، المسمى عبد المؤمن بن علي القيسي»⁽⁴⁾.

هذه الرواية تصور اسم إمام الموحدين، واسم خليفته من بعده في وقت كانت فيه الدولة الموحدية في بداية نشأتها. إلا أن الرواية تعبر عن الأمل المعقود على الموحدين لافتكاك بيت المقدس من أيدي الصليبيين.

أما عبد الواحد المراكشي في المعجب، فقد تحدث عن رغبة يعقوب المنصور في ضم المشرق إلى المغرب، بقوله: «بلغني عن غير واحد أنه صرح للموحدين بالرحلة إلى المشرق، وجعل يذكر البلاد المصرية وما فيها من المناكر

(1) كرك نوح: هو العاصمة الإدارية لسهل البقاع الذي يقع بين جبال لبنان. العزيز هو ابن لصلاح الدين. انظر إلى: رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 262، تعليق 58.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 262.

(3) أحمد مختار العبادي، دور المغاربة في الحروب الصليبية في المشرق العربي، ص 88.

(4) ابن القطان، نظم الجمان في أخبار الزمان، نشر محمد علي مكّي، ص 69.

والبدع ويقول: نحن إن شاء الله مطهروها، ولم يزل هذا عزمه رحمه الله إلى أن مات»⁽¹⁾.

وإذا كان اقتصر على مصر في هذا التصريح الرسمي إن صح عنه، فإن الجراوي في شعره ذهب في هذا الأمر إلى أقصى حدوده، يقول في شعره:

إن الخلافة نالت من محاسنكم أوفى الحظوظ فزیدت منظراً عجبا
أعلى المراتب من بعد النبوة قد حباها الله أعلى الخلق وانتخبا
سينظم السعد مصرا في ممالكه حتى تدوخ منها خيله حلبا
إلى العراق إلى أقصى الحجاز إلى أقصى خراسان يلقي جيشه الرعبا
هو الذي كانت الدنيا تؤمله وكل عصر له ما زال مرتقبا⁽²⁾ أما
الرحالة ابن بطوطة فيروي لنا حكاية لأبي يعقوب يوسف⁽³⁾، تفيد بجلاء عن تفكير
الناس حول القائد المخلص المنتظر لبیت المقدس، وتخبرنا الحكاية عن رحيل
أبي يعقوب إلى الشام، ولقائه مع نور الدين زنكي مصادفة في إحدى البساتين
بدمشق، لكان نور الدين زنكي ينتظر هذا اللقاء منذ زمن بعيد بما علمه عن السلطان
أبي يعقوب من أخبار وبطولات ضد الصليبيين في الغرب. والجدير بالذكر أن
ابن بطوطة يصور أبا يعقوب بالحاكم الصوفي الزاهد في الملك، المتبع لأحوال
المساكين والفقراء لمساعدتهم ونجدهم. فها هو يذكر كتابا من أبي يعقوب إلى
نور الدين ينبهه على بناء مارستان للمرضى من الغرباء ويوقف عليه الأوقاف ويبني
الزوايا بالطرق.....، حتى قال له في آخر الكتاب: «وإن كان إبراهيم بن أدهم⁽⁴⁾

(1) عبد الواحد المراكشي، أبو محمد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبطه
محمد سعيد العريان ومحمد العربي، القاهرة، مطبعة الاستقامة، 1949 م، ص 267.

(2) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين، تحقيق
محمد الكتاني وآخرين، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط 8، 1985، ص 182-183.

(3) انظر إلى: رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 263-264.

(4) إبراهيم بن أدهم بن منصور التميمي البلخي أبو إسحاق، زاهد مشهور كان يعيش من
العمل بالحصار وحفظ البساتين والنقل والطحن، ويشترك مع الغزاة في قتال الروم -
أخباره كثيرة، واختلف في نسبه ومسكنه، توفي في سنة 161 هـ - 778 م.

قد خرج عن ملك خراسان، فأننا قد خرجت عن ملك المغرب وعن هذه الصنعة والسلام⁽¹⁾. يبدو أن الرغبة الشعبية في المشرق اتضحت بجلاء من خلال هذه النصوص، وهذا دليل على امتلاء النوادي بالحديث عن هذه الرغبة. وإن كنا نرى في تفسير هذه القصص تعبيرات وانطباعات الجمهور في المشرق العربي عن أمانهم وآمالهم بإخراج الصليبيين من المقدس الشريف وفلسطين على أيدي الموحدين الذين حطموا القوى الصليبية في مواقع عديدة (موقعة الأرك 591هـ نموذجاً) وإذا كانت هذه الروايات والقصص المذكورة تبشر باستيلاء الموحدين على الجهات الشرقية، وأن أهلها يتحينون ذلك ومستعدون للحدث السعيد، فإن الأمر لا عتب فيه ولا ضغن، فالأحوال السياسية المضطربة في العلاقات الداخلية والخارجية أثرت بشكل مباشر في نفوس المشاركة والمصريين على وجه الخصوص الأمر الذي جعل البعض يفكر في البحث عن القائد المنتظر الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت جوراً وظلماً. هذا ولم يكن الرحالة ابن جبير بمنأى عن هذا الارتقاب الشعبي، فها هو يخالط المصريين في حلهم وترحالهم، بل ويتحسس معاناتهم وأخبارهم كأنه واحد منهم، فكم من مرة يصرح بشكواه من مواقف الخزي والمهانة المعترضة طريق الحجاج والمسافرين، وكل ذلك بحجة رسم الزكاة دون مراعاة لمحلها أو ما يدرك النصاب فيها، فالحاج منهم لا يزال في غرامة ومؤونة إلى أن ييسر الله رجوعه إلى وطنه على حد تعبيره⁽²⁾. من أجل ذلك لم يخف رغبته الشخصية في هذا التوحيد، لأنه كان يرى أن الموحدين أولى بحكم البلاد الشرقية لما لهم من دين صحيح وصلاح وعدل. وتبدو الغرابة في أنه يمدح صلاح الدين بمثل هذه الخصال، فإذا ذكر الموحدين نسي صلاح الدين. وهو يقول في شأنهم: «وليتحقق المتحقق، ويعتقد الاعتقاد

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 264.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 12، 33، 46.

الصحيح أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب لأنهم على جادة واضحة لا بنيات لها، كما أنه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين⁽¹⁾، فهم آخر أئمة العدل في الزمان....».

بهذا التصريح المبين يجعل ابن جبير حكم المشرق من حق أعدل حكام المسلمين وأصوبهم طريقة في الدين، وهذا ليس إلا للموحدين حسب رأيه، لكن اعتقاده هذا لا يعني أنه ذو نزعة مذهبية للموحدين كما يرى أحد الدارسين⁽²⁾ فابن جبير ذاق الأمرين من قبل وبعد، ولأقوى ما لاقى من الممارسات التعسفية من قبل الولاة والقائمين على الجباية في مصر والحجاز، إلا أنه يستثني السلطان صلاح الدين في أكثر من موضع من القدح والنقد كلما أراد أن يفضح سلوك هؤلاء، وعلى هذا الأساس اصطبغت رؤية ابن جبير بما اصطبغت به عند الكثير من المشاركة من أن خلفاء الموحدين في المغرب رمز للعدل والإحسان في البلاد، ورمز للجهاد والتضحية للخلاص من الصليبيين في مصر والشام.

من جانب آخر لاحظ الرحالة اعتماد الحكام في كل من مصر والشام على المغاربة في ميدان البحر، لما لهم من تمرس بارز بأمور البحر، ومهارتهم في قيادة السفن والملاحة وفي فنون القتال البحري، ولهذا عرفوا بفرسان البحر منذ وقت مبكر، واستعان بهم الفاطميون من قبل في إدارة أساطيلهم البحرية.⁽³⁾

أشار ابن جبير في هذا الصدد إلى أن الحملات البحرية التي قادها حسام الدين لؤلؤ⁽⁴⁾ ضد الصليبيين في البحر الأحمر على عهد صلاح الدين سنة (578هـ /

(1) المصدر نفسه، ص 48.

(2) سعد زغلول، ملاحظات عن مصر كما رآها ووصفها الجغرافيون والرحالة المغاربة في القرنين الـ6 والـ7 للهجرة (نقد المصادر)، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد الثامن، 1954م، ص 107-108.

(3) المقرئزي، الخطط ج 1، ص 368. أحمد مختار العبادي، دور المغاربة في الحروب الصليبية، ص 88.

(4) هو الحاجب حسام الدين لؤلؤ، الذي تمكن من إحراق السفن الصليبية في أيلة وعيذاب وتحقيق النصر في موقعة حوراء البحرية قرب ينبع على ساحل الحجاز سنة 578هـ / 1182م.

1182م) وكانت تضم عدداً كبيراً من أنجاد المغاربة البحرين، يقول: «ولما حللنا بالإسكندرية... عاينا مجتمعاً من الناس عظيماً برزوا لمعاينة أسرى من الروم أدخلوا البلد راكبين على الجمال ووجوههم إلى أذناها وحولهم الطبول والأبواق. فسألنا عن قصتهم فأخبرنا أن جملة من نصارى الشام⁽¹⁾ اجتمعوا وأنشأوا مراكب في أقرب المواضع التي لهم من بحر القلزم (البحر الأحمر)، ثم حملوا أنقاضها على جمال العرب المجاورين لهم بكراء اتفقوا معهم عليه، فلما حصلوا بساحل البحر سمروا مراكبهم وأكملوا إنشاءها وتأليفها ودفعوها في البحر وركبوها قاطعين الحجاج...، فأحرقوا فيه نحو ستة عشر مركباً. وانتهوا إلى عيذاب فأخذوا منها مركباً كان يأتي بالحجاج من جدة، وأخذوا أيضاً في البر قافلة كبيرة تأتي من قوص إلى عيذاب، وقتلوا الجميع ولم يحيوا أحداً. وأخذوا مركبين كانا مقبلين بتجار من اليمن، وأحرقوا أطعمة كثيرة على ذلك الساحل كانت معدة لميرة مكة والمدينة». ومن أعظمها حادثة تسد المسامع شناعة وبشاعة، وذلك أنهم كانوا عازمين على دخول مدينة الرسول ﷺ، وإخراجه من الضريح المقدس. أشاعوا ذلك وأجروا ذكره على ألسنتهم فأخذهم الله باجترائهم عليه وتعاطيهم ما تحول عناية القدر بينهم وبينه، ولم يكن بينهم وبين المدينة أكثر من مسيرة يوم. فدفع الله عاديتهم بمراكب... من مصر والإسكندرية دخل فيها الحاجب المعروف بلؤلؤ مع أنجاد من المغاربة البحرين. فلحقوا العدو وهو قد قارب النجاة بنفسه فأخذوا عن آخرهم...، وقتلوا وأسروا وفرق من الأسارى على البلاد ليقتلوا بها، ووجه

انظر إلى: ابن شداد بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسيفية المعروف بسيرة صلاح الدين، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، الدار المصرية 1964م، ص 46.

(1) المقصود هنا (Renaud de chatillon) المعروف بأرناط حاكم الكرك ومن معه من الجنود الصليبيين، ففي سنة 577هـ / 1181م انتهك أرناط الهدنة المبرمة بين المسلمين والصليبيين بأن تعرض للقوافل التجارية القادمة من مصر والشام والتي كانت تمر بالقرب من إمارته. انظر إلى: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت 1966م، ج 11، ص 490. أرست باركر، الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، القاهرة، 1960، ص 82.

منهم إلى مكة و المدينة⁽¹⁾. وتتفق أقوال المؤرخين⁽²⁾ مع قول ابن جبير في تلك الحادثة الشهيرة سنة (578هـ / 1182م) إلا أنها تبقى من العوامل التي أدت إلى توطيد مركز صلاح الدين، وذيوع صيته في المشرق والمغرب، وكذلك اكتمال سيطرته السياسية والاقتصادية على البحر الأحمر، لكن هذا النجاح العسكري ما كان له أن يتم إلا عن طريق الأنجاد المغاربة البحريين بمشاركتهم في الأسطول المصري، لهذا استعان السلطان صلاح الدين والسلاطين الأيوبيين من بعده بهم، لما اشتهروا به من فنون القتال البحري وفي قيادة السفن والملاحة، ولربما كانت لهذه المشاركة المغربية دور في اعتلاء المغاربة منصب قيادة وحدات الأسطول المصري ضد الصليبيين في الشام.

فقد أشار العماد الأصفهاني إلى أن وحدات الأسطول المصري التي هاجمت أساطيل الصليبيين في مدينة صور أيام صلاح الدين، كانت بقيادة قائد مغربي يدعى عبد السلام المغربي⁽³⁾. وقد تدخل دعوة صلاح الدين في إشراك أكبر عدد ممكن من أنجاد المغاربة بوحدات الأسطول المصري في مصر والشام في إطار المحاولات التمهيدية للتنسيق بين الدولتين على المدى القريب. فقد جاءت المبادرة من صلاح الدين بطلب المساعدة من الموحدين بعد عام 585 هـ، وذلك لأنه لم يأمن خطر الصليبيين، وبخاصة أن جي دي لوزينيان لم يزل محاصرا العكا. كما أن سقوط القدس أشعل نارا في الغرب، وبدأ أهله يستعدون لحملة ثالثة، فمنذ عام 585 هـ، بدأت أنباء تلك الاستعدادات تصل إلى صلاح الدين⁽⁴⁾. وقد

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 30.

(2) ابن شداد، النوادر السلطانية، ص 46. ابن الاثير، الكامل، ج 11، ص 490. المقرئزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج 2، ص 85-86. أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص 35.

(3) أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص 119.

(4) عن معرفة صلاح الدين بتحركات ملك الألمان. انظر: العماد الأصفهاني، عماد الدين محمد بن يحيى، الفتح القيسي في الفتح القدسي، تحقيق كارلو لاندربيرغ، ليدن 1887م، ج 2، ص 215.

أزعجته تلك الأخبار، فأرسل وفداً على رأسه سفيره عبد الرحمن بن منقذ إلى
عاهل المغرب يعقوب المنصور الموحد يطلب منه المساعدة البحرية⁽¹⁾،
فالموحدون كانوا يملكون أسطولا قويا منذ عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد
المؤمن، ومما يؤيد ذلك قول ابن خلدون: «وانتهت أساطيل المسلمين على هذه
في الكثرة والاستنجاد ما لم تبلغه من قبل ولا من بعد فيما عهدنا»⁽²⁾. كما أن صلاح
الدين كان يخشى أساطيل الفرنجة لكثرتها ولما تحمله من مدد، وجزء من هذه
الأساطيل تمر بمضيق جبل طارق⁽³⁾.

وعلى الرغم مما قيل من أن المنصور الموحد رفض طلب صلاح الدين،
لأنه لم يلقبه في رسالته بأمير المؤمنين أي لم يعترف بخلافة الموحدين⁽⁴⁾، فقد
ذهب ابن خلدون إلى أن المنصور أنجده، وجهاز له مائة وثمانين أسطولا، ومنع
النصارى من سواحل الشام⁽⁵⁾ وقد تابعه المؤرخ السلاوي الناصري في قوله⁽⁶⁾.
وسواء حصلت الاستجابة أو لم تحصل فإن تلك السفارة تكشف عن ضعف
الأسطول المصري عن مجابهة الإفرنج، وعن سمعة الأساطيل التي كان المغرب
يتوفر عليها على عهد الدولة الموحدية.

وهكذا استمرت الدعاية للأسطول البحري الموحد في المشرق العربي،

(1) أبو شامة، الروضتين، ج2، ص170 وما بعدها. ابن خلكان، وفيات الأعيان ج6، ص12.
ابن واصل، مفرج الكروب، ج2، ص361-362. القلقشندي، صبح الأعشى، ج6،
ص527-530. ابن عذارى، البيان المغرب، ج3، ص183، مؤلف مجهول، الاستبصار
في عجائب الامصار، ص107.

(2) ابن خلدون، العبر، ج6، ص528.

(3) عز الدين عمر موسى، دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، دار الشروق، 1983م،
ص33-34.

(4) أبو شامة، الروضتين، ج2، ص. السلاوي الناصري، الاستقصا، ج2، ص182. ابن
خلدون، العبر، ج2، ص246. عز الدين عمرو موسى، دراسات في تاريخ المغرب
الإسلامي، ص41-32.

(5) ابن خلدون، العبر، ج6، ص514.

(6) السلاوي الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج2، ص183.

وربما من دعاة الموحدين أنفسهم، واستمرت الدولة الأيوبية في سياسة استخدام المغاربة في أساطيلهم البحرية. وقد لاحظ ذلك الرحالة الأندلسي ابن سعيد المغربي حينما زار مصر في سنة 639 هـ، ومكث بها حتى سنة 644 هـ، فذكر أن السلطة المصرية لجأت إلى تجنيد المغاربة المقيمين في مصر للعمل في الأسطول استنادا إلى الدعاية الشائعة في مصر عن اختصاصهم بفنون الجهاد البحري ومعاناته، يقول: «وسائر الفقراء لا يعترضون بالقبض للأسطول إلى المغاربة، فذلك وقف عليهم لمعرفتهم بمعاناة البحر. فقد عم ذلك من يعرف معاناة البحر منهم ومن لم يعرف. وهم في القدوم عليها بين حالتين: إن كان المغربي غنيا طوّل الزكاة وضيق عليه أنفاسه حتى يفر منها، وإن كان مجردا فقيرا جعل في السجن حتى يحين وقت الأسطول»⁽¹⁾.

المستفاد من قول ابن سعيد أن الحكومة المصرية برئاسة السلطان الصالح نجم الدين أيوب (637 هـ / 647 هـ) كانت في أشد الحاجة إلى الاستعانة بالمغاربة، وذلك لأن القاهرة قد شهدت في تلك الفترة أحداثا جساما، انتهت باستيلاء قوات الحملة الصليبية السابعة على دمياط، ثم استئثار المماليك بحكم البلاد بعد هزيمة الصليبيين وأسر لويس التاسع ومصرع توران شاه آخر الأيوبيين في مصر على أيدي فرسان المماليك⁽²⁾. كما يفهم من بعض الأخبار أن المغاربة وصلوا إلى أرفع المناصب القيادية في بحرية مصر العسكرية، فوصل أحدهم إلى رتبة رئيس في البحرية. يذكر اليوناني صاحب كتاب «ذيل مرآة الزمان» أن من بين الأسرى الذين أسرههم الفرنجة سنة (673 هـ / 1275 م) بالقرب من قبرص الرئيس شهاب الدين أبو العباس المغربي⁽³⁾، ولكن الذي يفهم من لقبه (الرئيس) أنه كان من القادة

(1) ابن سعيد، النجوم الزاهرة، ص 30.

(2) المقرئ، السلوك، ج 1، ص 259-260. انظر أيضا: محمد مصطفى زيادة، حملة لويس على مصر وهزيمته في المنصورة، القاهرة 1901 م، ص 145، 201.

(3) علي أحمد، رجال الإدارة والسياسة والجيش من الأندلسيين والمغاربة في مصر من القرن السادس حتى نهاية القرن التاسع للهجرة، دراسات تاريخية، مجلة علمية تصدرها لجنة كتابه تاريخ العرب بجامعة دمشق، السنة الثامنة، العددان 27، 28، 1987 م، ص 204.

المشهورين في عصره، هذا إذا لم يكن قد تسلم رئاسة بحرية مصر خلال فترة خدمته العسكرية.

كذلك يذكر ابن كثير عن أبي دبوس عثمان بن سعيد المغربي أمير قابس، أنه كان يركب مع الجند في زي المغاربة متقلدا سيفاً وكان نظامياً لا يتغيب عن الخدمة، وظل هكذا حتى وفاته سنة (713 هـ / 1313 م)⁽¹⁾.

وهكذا يتأكد لنا أن الدولة الأيوبية استعانت في أكثر الأوقات بالجنود المغاربة والأندلسيين في المؤسسة البحرية العسكرية، سواء كان ذلك في بواكير عصر الدولة أيام السلطان صلاح الدين أو في سنوات الأفول والغروب التي عانتها دولة بني أيوب في عهد السلطان الصالح نجم الدين أيوب، وهذا إن دل فإنما يدل على أن المغاربة والأندلسيين في مقدمة المتطوعين والمندفعين إذا طلب منهم ذلك، بل إنهم في معظم الأحيان يسبقون أهل البلاد الأصليين إلى مسألة الدفاع المقدس ضد الصليبيين. كما كانت هذه المشاركة والمساهمة المغربية عنواناً على استمرارية الصلات الشعبية بين المصريين والمغاربة في العهد الأيوبي. إذ كانت العلاقات الشعبية في ذلك الوقت أكثر حركة وانبعثاً من العلاقات الرسمية، فالمحاولات السياسية الجادة بين الدولتين كانت مفتقرة إلى حد كبير لعقد الاتفاقيات بينهما على المستوى الرسمي فالأحوال المضطربة في منطقة برقة بفضل العربان المتوثبين والغز المصريين الطامعين، والميورقيين الثائرين وسيطرة الصليبيين على شرقي البحر المتوسط، كل ذلك أدى مع مرور الوقت إلى الجفاء السياسي، لهذا كانت العلاقات الخارجية بطيئة تسير على مضض تارة، ومصحوبة بالتوتر الخفي، والترصص المستمر تارة أخرى، هذا بخلاف ما وجدناه من العلاقات الطيبة بين المماليك والدولة المغربية سواء على الصعيدين الرسمي أو الشعبي⁽²⁾، ويتجسد

(1) المصدر نفسه، ص 204.

(2) المماليك البحرية: دولة المماليك الأولى حكمت من خلال الفترة الزمنية الواقعة ما بين (648-784 هـ / 1250-1382 م) وعرفت هذه الدولة بأسماء أخرى مثل دولة المماليك البحرية أو دولة المماليك التركية.

في التواصل المستمر والدائم بين المسئولين، والمتمثل في المراسلة والمهاداة⁽¹⁾، والسفارات المنتظمة لكلا الطرفين، المملوكي والمريني يحرص كل منهما من خلالها على إبلاغ الطرف الآخر بأهم ما يشغله سياسيا واجتماعيا ودينيا. فكانت موضوعاتها تتعلق عادة بالجهاد، وردع المعتدين والمناوئين والتوصية بركب الحاج، ولقد كان الطرفان معا يحرصان على تبادل هذه السفارات بانتظام، ولم تنقطع أو تتوقف إلا في فترات انشغال المغاربة بالجهاد المقدس في الأندلس، كما وقع في موقعة طريف على سبيل المثال⁽²⁾، لهذا توطدت الصلات بين المصريين والمغاربة، وانتقل الطرفان إلى مرحلة إبرام الاتفاقيات والتعهد بحمايتها، وإزالة ما قد يعترضها من عوائق تعكر صفوها.

على الرغم من أنه لم نقف على معلومات عن الاتفاقيات والمراسلات التي كانت بين المماليك والمرينيين من خلال نصوص الرحلات المغربية، إلا أنه توجد بعض اللقطات التاريخية التي قد تدل بصورة أو بأخرى على استمرارية الصلات السياسية، والذي انفرد بها الرحالة ابن بطوطة -فها هو يصف لنا كرم وضيافة الحاجب الملكي للمغاربة في قطيا⁽³⁾. حيث إنه أباح لهم جواز المرور إيدانا منه بالأمان والحماية في أثناء الصدور إلى بلاد الشام.

في الوقت الذي كان أمراء الجند المصريين لا يجوزون دخول أحد من الشام

(1) انظر إلى تفاصيل هذه السفارات في ورقات للأستاذ المنوني، ص 129-179.

(2) يجمال ابن خلدون ذكر هذه الصلات المملوكية، ويصف لنا المراسلة والمهاداة بين الناصر قلاوون ويوسف المريني. يقول: «وكان يوسف بن يعقوب ثالث ملوك بني مرين، أهدى لصاحب مصر... وهو يومئذ الناصر محمد بن قلاوون هدية ضخمة أصحبها كريمة من كرائم داره، احتفل ما شاء من أنواع الطرف، وأصناف الذخائر وخصوصا الخيل والبغال، أخبرني الفقيه أبو إسحاق الحسناوي، كاتب الموحدين بتونس أنه عاين تلك الهدية عند مرورها بتونس. ثم كافأ الناصر عن هذه الهدية بأعلى وأحفل مع أميرين من أمراء دولته». التعريف بابن خلدون، ص 371-374.

(3) قطيا: تحمل اليوم اسم قطيا على بعد نحو خمسة وأربعين كيلومترا شرق قناة السويس. يصفها ياقوت الحموي كموقع وسط الرمال، يحتوي على عدد من الأديرة وهي على مقربة من الفرما. انظر إلى: القلقشندي، صبح الأعشى، ص 461.

إليها إلا ببراءة من مصر، ولا إلى مصر إلا ببراءة من الشام⁽¹⁾. وذلك لأن العلاقات السياسية بين المماليك وإيلخان (المغول) حكام العراق وفارس في ذلك العهد كانت تتصف بالتربص المستتر واليقظة الدائمة مما قد يحصل مستقبلاً.

يلحظ أن المماليك كانوا يولون الرعاية والعناية للمغاربة خاصة في تلك الفترة، وكأن المضايقات الجمركية قد زالت بعد انتعاش العلاقات المصرية المغربية، وتبادل السفارات منذ عهد يوسف المريني، هذا مع العلم أن ابن بطوطة نفسه الذي كان حريصاً على وصف كل ما يشاهده ونقل كل ما يسمعه لم يشر إلى هذا الأمر، فلو كان التفتيش موجوداً لما تردد في ذكره وانتقاد مرتكبيه. ومن المرجح أن الحجاج المغربي في هذه الفترة كانوا يستقبلون بحفاوة في مصر تطبيقاً لما التزم به المسؤولون في المراسلات⁽²⁾. وفي هذا الصدد نذكر أيضاً الأصداء التي تركتها معركة مرج الصفار⁽³⁾ التي وقعت في الثاني من رمضان (702هـ / 1303م) بين التتر والمماليك، بين الملك الإيلخاني قازان⁽⁴⁾ والملك الناصر.

ومن خلال هذه الأحداث شاهدنا علاقات دولة المماليك بالمغرب، عندما

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 232-233.

(2) انظر: محمد المنوني، ركب الحاج المغربي، نشر معهد مولاي الحسن، تطوان، 1953م ص 12-13. القلقشندي، صبح الأعشى، ج 8، ص 99. تاريخ ابن خلدون، ج 7، ص 468. المقرئ، نفح الطيب، ج 4، ص 398.

(3) وقعت هذه الموقعة في يوم الثاني من رمضان (702هـ / 1303م) كان قازان اجتاحت سوريا واحتل مدينة دمشق. وقد دافع المماليك برئاسة الناصر محمد وهزم المغول بموقع يقال له قشحب. ابن إياس، بدائع الزهور، ج 1، ص 413. دائرة المعارف الإسلامية، مادة MARDJ AL SSUFAR.

(4) قازان خان: ملك مغولي إيلخان العراق وفارس نظم حملتين ضد حلب عام (699-700هـ / 1299-1300م). كما احتل لفترة مدينة دمشق، إلا أنه هزم من قبل الملك الناصر في معركة مرج الصفار (702هـ / 1303م). قبر قازان خان في مدينة تبريز في موضع يعرف بالشام. وقد اختفت معالم القبر اليوم ولكن اسم القرية ما يزال موجوداً. انظر إلى: رحلة ابن بطوطة، ج 1 ص 76، هامش 244، ج 4، ص 16، هامش 25.

بعثوا للعاهل المغربي بعدد من الهدايا الرمزية من الأكداش⁽¹⁾ مثل التي كان يستعملها التتر ووجدنا أن المغرب بالمقابل، يبعث للمشرق بهدايا مماثلة: أجراس ضخمة انتزعها من كنائس الروم كرد فعل لإتلاف عدد من المنابر الإسلامية⁽²⁾. من جهة أخرى وعن طريق ابن بطوطة علمنا بوجود (ظاهرة اللجوء السياسي) لأحد السلاطين الحفصيين إلى مصر على ذلك العهد، وكيف أضحت مصر وسلطانها ملاذا آمنا للسلاطين المغاربة وحاشيتهم إذا ما أقصوا عن الحكم لأسباب، ومرجع هذا يعود إلى التطورات السياسية التي طرأت على مستوى العلاقات بين السلاطين في مصر والمغرب، يقول: «وكان فيها (الإسكندرية) في ذلك العهد سلطان إفريقية المخلوع، وهو زكريا أبو يحيى بن أحمد بن أبي حفص المعروف بالليثاني⁽³⁾. وأمر الملك الناصر بإنزاله بدار السلطنة من الإسكندرية، وأجرى له مائة درهم كل يوم، وكان معه أولاده: عبد الواحد ومصري وإسكندري وحاجبه أبو زكرياء بن يعقوب ووزيره أبو عبد الله بن ياسين، وبالإسكندرية توفي الليثاني المذكور وولده الإسكندري وبقي المصري بها إلى اليوم»⁽⁴⁾.

وكما هو الحال بالنسبة إلى أبي محمد بن تيفراجين⁽⁵⁾ الذي انحرف عن

(1) كان عددها 120 كديشا و20 أسيرا وتشكيلة من طولهم وأسلحتهم علاوة على الفيل والزرافة. رحلة ابن بطوطة، ج4، ص16، هامش 25.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص135.

(3) زار زكريا أبو يحيى المعروف الليثاني في عام (711هـ / 1311م) السلطان الناصر محمد وقد طلب منه مساعدته عسكرية لاستعادة عرشه الذي خسره في صراعه مع الأمير أبي البقاء صاحب تونس، وتعهد له بأن يصبح نائبه، وأن يخطب باسمه وبعد ذلك حدث أن تمكن الأمير أبو بكر شقيق الأمير خالد المعزول من دخول تونس فخرج منها أبو يحيى إلى الإسكندرية مبحرا في عام (719هـ / 1319م) وعاش في كنف الناصر محمد إلى أن أدركه أجله في عام (727هـ / 1327م) انظر إلى: ابن كثير، البداية والنهاية، ج14، ص129-130. حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته، ج2، ص205-300. محمد سهيل طقوش، تاريخ المماليك في مصر والشام، بيروت، دار النفائس 1997م، ص268-269.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص183.

(5) هو من شيوخ الموحدين حاجب أبي يحيى أبي بكر وهو الذي حث في عهد خلف هذا الأخير أبي العباس أحمد (747هـ) السلطان أبا الحسن المريني على استرجاع إفريقية وأصبح

موالاته لأبي الحسن المريني ففر إلى مصر. وقد أشار إليه ابن بطوطة وقال لأبي الحسن المريني حينما التقى به في تونس بأن المغاربة في الإسكندرية قد تظاهروا ضده ولم يولوه أي اعتبار وكادوا أن يقتلوه⁽¹⁾. ويبدو من نتيجة ازدياد قوة الدولة المملوكية في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون أن الملوك في بلاد المغرب أصبحوا يتقربون إليها، ويستنجدون بها ضد بعضهم البعض، واقتصرت سياسة الدولة المملوكية على احتواء الأزمات السياسية التي تطرأ على الساحل الإفريقي الشمالي لإيجاد قوى حليفة لها للحؤول دون إنزال قوات صليبية معادية لها يمكن أن تهدد مصالحها.

على أية حال، إذا كان العهد المملوكي الأول قد عرف نشاطا في العلاقات المغربية المصرية وازدهارا في الصلات بينهما وانتعاشا لها عن طريق تبادل الهدايا والسفارات والمراسلات، فإن العهد المملوكي الثاني⁽²⁾ شهد فتورا في هذه العلاقات وتوقفا مفاجئا لها ولم تبق هذه الصلات القليلة إلا في مناسبات مرور (الركب الحاج المغربي) إلى البقاع المقدسة، أو حمل الرسائل والقصائد إلى الضريح النبوي على نحو الرسالة العنانية التي حملها أبو القاسم البرجي إلى الضريح النبوي وقيامه بالسفارة لدى ملوك مصر حين توقفه بها سنة (756هـ / 1355م)⁽³⁾. الجدير بالذكر أنه في هذا الوقت تأرجحت العلاقات السياسية المصرية المغربية بين التعاون المثمر والفتور، حتى وجدنا الرحلة المغربية إلى المشرق تقل شيئا فشيئا إلى أن تصل في مرحلة لاحقة إلى التوقف والانقطاع⁽⁴⁾. وهذا الفتور السياسي في

وزيراه، وأصبح فيما بعد مكلفا من لدن الجانب الحفصي بحصار تونس ولما فشل في مهمته فر إلى الإسكندرية. وقد توفي عام (766هـ / 1365م). رحلة ابن بطوطة، ج4، ص187، هامش 81.

(1) المصدر نفسه، ج4، ص187.

(2) دولة المماليك الثانية: وحكمت خلال الفترة الزمنية الواقعة ما بين (784-923هـ / 1382-1517م) وعرفت هذه الدولة أيضا بأسماء أخرى، مثل دولة المماليك الجركسية أو دولة المماليك البرجية.

(3) التعريف بابن خلدون، ص248.

(4) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ص120.

العلاقات بين مصر والمغرب في هذا العهد، هو الذي دفع ابن خلدون إلى القيام بمبادرة خاصة تمهيدا لإعادة العلاقات السياسية إلى طبيعتها الأولى، وفي بعض حديثه في الفصل الذي عقده في (التعريف) بعنوان: «السعاية في المهاداة بين ملوك المغرب والملك الظاهر» ما يدلنا على بعض أغراضه في رسائله هذه، وهو «السعي في الوصلة الباقية إلى الأبد بين هؤلاء الملوك» على حد قوله، من ذلك ما يقوله في هذا الفصل: «ولما وصلت إلى مصر واتصلت بالملك الظاهر، وغمرني بنعمه وكرامته، كتبت السلطان بتونس يومئذ وأخبرته بما عند الملك الظاهر من التشوق إلى جياذ الخيل، وخصوصا من المغرب لما فيها من الشدة والصبر على المتاعب. وكان يقول لي مثل ذلك. وأن خيل مصر قصرت بها الراحة والتنعم عن الصبر على التعب فخصصت السلطان بتونس على إتحاف الملك الظاهر بما ينتقيه من الجياذ الرائعة»⁽¹⁾.

وابن خلدون هو من أوعز إلى ملك مصر في أن يبعث هدية فاخرة إلى المغرب، ويبلغ الملك رغبته في هذه الخيول، فيلقى كل من الهدية والمطلب الترحيب، ويشرع أبو العباس أحمد بن أبي سالم في جمع الطرف وانتقاء الخيول لولا أنمنية عاجلته ولم يثبت ربط هذا الاتصال إلا على يد ابنه أبي عامر، حيث استكمل الهدية ريعتها صحبة يوسف ابن علي⁽²⁾.

وبحدوث هذا الإبطاء في وصول الرد والهدية المغربية إلى مصر، بادر ملك مصر بإيعاز من ابن خلدون أيضا إلى إرسال المملوك قطلوبغا⁽³⁾ للقيام بمهمة انتقاء الخيول وحمل الرسائل والهدايا إلى كل من: سلطان تونس من الموحدين، سلطان تلمسان من بني عبد الواد، وسلطان فاس والمغرب من بني مرين⁽⁴⁾.

(1) التعريف بابن خلدون، ص 374-375.

(2) المصدر نفسه، ص 375-376.

(3) قطلوبغا بن عبد الله تولى نيابة الإسكندرية والحجابه أيام الظاهر، ونيابة الإسكندرية أيام المؤيد. قال في المنهل: وأظنه من ممالك جركس. توفي 821هـ. التعريف بابن خلدون، ص 377، هامش 1.

(4) المصدر نفسه، ص 376.

وقد قدر لهذه المهمة أن تنجح وللمساعي أن تثمر، إذ رجع قطلوبغا من المغرب وبصحبه هدايا من كل من المغرب وتلمسان وتونس وهي على النحو التالي: «وكانت هدية صاحب المغرب تشتمل على (خمسة وثلاثين من عتاق الخيل بالسروج واللجم الذهبية، والسيوف المحلاة، وخمسة وثلاثين حملا من أقمشة الحرير والكتان والصوف والجلد منتقاة من أحسن هذه الأصناف).

وهدية صاحب تلمسان تشتمل على (ثلاثين من الجياد بمراكبها المموهة، وأحمالا من الأقمشة) وهدية صاحب تونس تشتمل على (ثلاثين من الجياد مغطاة ببراقع الثياب من غير مراكب، وكلها أنيق في صنعه مستطرف في نوعه»⁽¹⁾. وكان أثر هذه الهدايا في نفس السلطان عظيماً، إذ جلس يوماً يستعرض هذه الخيول والهدايا الفاخرة جلوساً فخماً في إيوانه، فعامل السلطان الرسل بالبر والقبول وأكرمهم بالجرايات الواسعة والأحوال الضخمة، وشيعة من بره وإحسانه ما ملأ حقائبهم وأسنى ذخيرتهم⁽²⁾، وأحس ابن خلدون في هذه الأوقات بغمرة الفرح والسرور وعبر عن ذلك بقوله: «فحمدت الله على ذلك»⁽³⁾.

وهكذا، تجلت الرغبة الشعبية عند المشاركة والمصريين على وجه الخصوص في توحيد المشرق والمغرب بجلاء في العهد الأيوبي والموحدي، وذلك لأن مفهوم الأمة على المستوى السياسي وإن لم ينتظم حول سلطة سياسية إبان هذه الفترة بسبب التوترات السياسية فإن الشعور بوحدة الأمة كان حاضراً في وعي الشعوب المشرقية والمغربية، وهو ما تجسد في رغبة المغاربة الملحة بالمشاركة إلى جانب إخوانهم المصريين والشاميين في المعارك البرية والبحرية من أجل تحرير البقاع المقدسة في فلسطين.

وكما كان الحال عليه زمن الأيوبيين والموحدين، فإن الأمر لم يتبدل في عهد المماليك والمرينيين حيث أصبح للمغاربة مكانة خاصة في عصر

(1) المصدر نفسه، ص 382.

(2) المصدر نفسه، ص 382-383.

(3) المصدر نفسه، ص 383.

المماليك البحرية. وحسبنا في ذلك ما خلدته المصادر التاريخية من أسماء العديد من المغاربة الذين شاركوا في الجهاد البري والبحري ضد الصليبيين، غير أن الرغبة الرسمية عند السلاطين المماليك في توطيد العلاقات الخارجية بين مصر والمغرب تجلت أكثر في هذه الفترة، وذلك لأن مصر أضحت مركزاً سياسياً في المشرق العربي وعنصراً من عناصر الإشعاع المعرفي بعد أن دمر التتر والمغول مكونات الثقافة بالعراق، لذا لم يكن غريباً أن تستقبل مصر العشرات من المثقفين والسياسيين المغاربة الذين لقوا الترحاب ووسعتهم هذه الأرض التي صُنفت كأحد المهاجر العالمية في العصر الوسيط. أما في الفترة الثانية للعهد المملوكي، فلقد رأينا ابن خلدون يهتم في مذكراته وهو في مصر بالفتور الذي طرأ على العلاقات المصرية المغربية في أعقاب سفارة الأمير ابن منقذ لدى المنصور الموحدي في القرن السادس الهجري، لذا كان اهتمامه منصبا بعودة تلك العلاقات إلى سالف عهدها عند ظهور بني مرين، وبالفعل نجحت مساعيه الحميدة من أجل بعث العلاقات المصرية المغربية بعد طول ركود. وبهذا ندرك فضل تلك السفارات والاتصالات في تأطير العلاقات الخارجية بين الدولتين، وما تمخض عنها من اتفاقيات ومعاهدات تخدم المنطقة وظروفها في ذلك العهد.

2 - العلاقات المصرية مع الدول الشرقية الإسلامية في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (الفترة الثالثة):

أ - العلاقة مع دولة الإيلخان المغول حكام العراق وفارس:

اتسمت العلاقة بين دولة المماليك وبين دولة المغول في العراق وفارس بالعدائية بالرغم من اعتناق خانات المغول الدين الإسلامي، ومن الواضح أن الصراع بينهما كان أمرا طبيعيا باعتبارهما جارين آمن كل منهما بفكرة الحرب ومبدأ الغزو. لكن العلاقة لم تبق على هذا النحو، فبعد أن تولى أولجياتو⁽¹⁾ (703-716هـ / 1303-1316م) عرش المغول خلفا لأخيه غازان خان اعتنق الإسلام على المذهب الحنفي ولقب بـ «خدا بنده»⁽²⁾ وقد طغت في عهد هذا الخان حدة العداء الذي استحكم مع المماليك، وحرص على توثيق عرى الصداقة مع السلطان الناصر محمد، ولتأكيد ذلك أرسل إليه رسالة تضمنت ترهيبا وترغيبا على عادة خانات المغول يعلمه فيها بجلوسه على العرش وخاطبه بالأخوة وطلب منه إخماد الفتن والإقلاع عن الحرب والدخول في الصلح، وبذلك تفتح الطرق والمسالك أمام الرسل والتجار بين الدولتين، كما بعث إليه بهدية، وقد أعز السلطان الناصر رسول أولجياتو وأكرم وفادته، وأعادته إلى تبريز برفقه سفيرين من قبله يحملان رده وهديته⁽³⁾. وعن طريق

(1) اسمه التتري أولجياتو (OLJAITU) ولد عام 681هـ وتملك من عام (703هـ إلى 716هـ)، وحسب تاريخ حافظ ابرو اسمه تغير إلى تيمور ثم تغير إلى خدا بنده حسب العادة المغولية، لم يكن الإيلخاني الأول الذي اعتنق الإسلام فقد كان أخوه السابق غازان (694-704هـ / 1295-1304م) وعمه تكودارخان (681-683هـ / 1282-1284م) كانا معاصرين. انظر: رحلة ابن بطوطة، ج2، ص67، تعليق 218.

(2) خدا بنده: كلمة فارسية مركبة من كلمتين، خدا بمعنى الله، ونبذة بمعنى عبد.

(3) المنصوري، بيمرس الدوادار، التحفة المملوكية في الدولة التركية، تحقيق عبد الحميد صالح، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1987م، ص176. فؤاد عبد المعطي صياد، المغول في التاريخ، بيروت، دار النهضة العربية، 1970م، ج1، ص164، 227.

ابن بطوطة علمنا بوجود سفارة مصرية برئاسة الفقيه صدر الدين سليمان المالكي⁽¹⁾ الذي وجهه الملك الناصر إلى سلطان العراق في إطار العلاقات بين المماليك وبين الإيلخان. يقول: «ثم رحنا إلى المدينة النحرارية، وقاضيهما صدر الدين سليمان المالكي من كبار المالكية سفر (سفارة) عن الملك الناصر إلى العراق»⁽²⁾. ومن خلال حديث ابن بطوطة يتأكد لنا أن هناك سفارة سياسية أرسلت من لدن السلطان محمد ابن قلاوون إلى إيلخان فارس والعراق محمد خدابنده أولجاتيو في سنة (703 هـ / 1304 م) في أعقاب سفارة وردت من الإيلخان عند توليه الحكم بعد وفاه أخيه غازان خان. وعلى الرغم من أن عدد السفراء الذين تبادلتهم الدولتان المغول والمماليك كثير - كان لابن بطوطة فضل الإشارة إلى بعضها - نستطيع أن نقرر أن هذه الفترة شهدت حركة دبلوماسية واسعة النطاق على صعيد العلاقات الخارجية بين الدولتين. لكن ما لبثت أن تأرجحت العلاقة بين العداء والصفاء، إذ انتهج الخان المغولي أولجاتيو نهج أسلافه من حيث الوقوف موقف العداء من المماليك، خصوصاً بعد أن اعتنق الخان المذهب الشيعي وغلافه وعمل على نشره في المناطق الغربية لبلاده⁽³⁾، فاشتد العداء بينه وبين المماليك السنة، وطمع في الاستيلاء على بلاد الشام ومصر معاً، وهذه هي السياسية التقليدية لإيلخانات المغول منذ عهد هولاكو.

وفي عهد الناصر محمد بن قلاوون، وقبل قدوم ابن بطوطة إلى مصر حاصر المغول الرحبة بالشام ثم رحلوا عنها، يقول المقرئ في حوادث سنة 712 هـ: «فلما كان ثامن من شوال قدم البريد برحيل التتار ليلة سادس عشر رمضان من الرحبة، وعودهم إلى بلادهم بعدما أقاموا عليها من أول رمضان ففرق السلطان

(1) صدر الدين هو سليمان بن إبراهيم بن سليمان بن داود المالكي، ولي قضاء الشرقية ثم الغربية من الديار المصرية، وسار رسولا إلى بغداد عن الناصر محمد، أدركه أجله في شعبان (734 هـ / 1334 م). ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 2، ص 335.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 194-195.

(3) سهيل طقوش، تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام، دار النفائس، بيروت، ط 1، 1997 م، ص 270.

(الناصر محمد) العساكر في قانون وعسقلان وعزم على الحج⁽¹⁾.

وأفاد ابن بطوطة بأن السلطان الناصر محمد من جهته لا يزال يكن العداوة للمغول، على الرغم من المفاوضات السلمية التي ابتدأت بين الطرفين اعتباراً من عام (718هـ / 1318م)، حتى إنه أرسل في عام (720هـ / 1320م) رجلاً من طائفة الإسماعيلية الفداوية⁽²⁾ لاغتيال الأمير قراسنقور حاكم مراغة⁽³⁾. وقد بعث إليه الملك الناصر جملة منهم فقتلوا ولم يقدرُوا عليه لأخذه بالحزم⁽⁴⁾.

بالرغم من فشل هذه المؤامرة، إلا أنها أخافت المغول إلى حد كبير وأحدثت في نفوسهم أثراً سيئاً حتى انتشرت الوشائيات في مدينة تبريز أن هؤلاء الفداوية حضروا لاغتيال السلطان نفسه بالإضافة إلى الحكام الموالين، فاحتجب الخان المغولي أحد عشر يوماً في خيمته خشية على نفسه⁽⁵⁾.

على أية حال فإن كل هذه المعلومات التي قالها لنا ابن بطوطة نجدها معززة ومؤكدة في المصادر المشرقية وبخاصة في الدرر الكامنة لابن حجر⁽⁶⁾. هذا ولما

(1) المقرئزي، السلوك، ج2، ص 119.

(2) الفداوية: طائفة شيعية متطرفة انفصلت عن الفاطميين، عرف أعضاؤها تحت اسم الفدائيين أو (الفداوية) باعتبارهم يقدمون حياتهم فداءً — وإسماعيلية الشام دائماً على صلة بإسماعيلية الفرس، إلا أنه بعد استئصال الإسماعيلية من لدن الخان المغولي هولاكو 654هـ كان على إخوانهم في الشام أن يتحولوا إلى أنصار للسلطين المماليك. انظر دائرة المعارف الإسلامية.

(3) كان قراسنقور من كبار الأمراء وعمن حضر قتل الملك الأشرف أخي الملك الناصر وشارك فيه، الأمر الذي جعل الملك الناصر يتبع قتلة أخيه إظهاراً لأخذه بالثار وخوفاً أن يتجاسروا عليه، فخاف قراسنقور على نفسه من الناصر فتوسل بمهنا أمير العرب الذي سهل له العبور إلى ملك التتار فدخل ماردين سنة 712هـ.. ولم يزل معظماً بتلك البلاد إلى أن مات في مراغة سنة 728هـ / 1328م. ابن حجر، الدرر، ج3، 330، 331، 332، ج5، ص 140. رحلة ابن بطوطة، ص 286-287.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص 286.

(5) المقرئزي، ج2، ص 209.

(6) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج1، ص 424، ج5، ص 138.

مات السلطان محمد خدابنده في شهر رجب عام (717 هـ / 1317 م) خلفه ابنه أبو سعيد بهادر خان⁽¹⁾.

وكان صغير السن، واستولى على أمره أمير الأمراء الجويان بالوصاية عليه⁽²⁾، وقد عاصر ابن بطوطة سعي هذا الإيلخان للدخول في مفاوضات مع السلطان الناصر محمد بهدف عقد صلح بينهما⁽³⁾ الذي كان من مظاهره أن توطدت العلاقات الطيبة بين المماليك وإيلخان العراق وفارس، وصار يدعى للسلطان أبي سعيد في مكة بعد الدعاء للناصر محمد⁽⁴⁾، غير أن ابن بطوطة لم يذكر من هذه المراسلات إلا واحدة وهي ما تخصص ما وقع من أمير الجويان كبير أمراء أبي سعيد، وفرار ولده الدمروطاش⁽⁵⁾ إلى الملك الناصر، «فوقفت المراسلة بين الملك الناصر وبين أبي سعيد المنصوص في بنودها الاتفاق على أن يبعث أبو سعيد إلى الملك الناصر برأس سنقور وقد ذكرناه فيما تقدم، ويبعث إليه الملك الناصر برأس الدمروطاش»⁽⁶⁾، وبطبيعة الحال تم تنفيذ ما اتفق عليه، إذ أعدم دمروطاش يوم 3 من شوال غشت في عام 728 هـ، بينما مات قراسنقور مسموماً يوم 26 من شوال 3 من شتنبر على حد قول ابن بطوطة⁽⁷⁾.

(1) الخان: هو الملك، بهادر: معناها شجاع.

(2) كان الجويان رئيساً للحرس وصهرا في مرتين متواليين للسلطان أبي سعيد. ولا يفوت أن الجويان هذا كان أعظم الأسباب في تقرير الصلح بين الإمبراطورية الإيلخانية ممثلة في السلطان أبي سعيد ملك فارس والعراق ودولة المماليك ممثلة في الناصر محمد. انظر إلى: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج2، ص78-79.

(3) أوفد الخان المغولي المجد السلمي مبعوثاً إلى القاهرة لإجراء مفاوضات الصلح بشروط محددة. انظر: المقرئ، السلوك، ج2، ص209-210.

(4) المقرئ، السلوك، ج2، ص209. ابن بطوطة، ج1، ص411.

(5) الدمروطاش / سمي بتمور طاش (Timurtash) (دمروطاش عند ابن بطوطة) عين حاكماً على أنطاكية عام (716 هـ / 1316 م)، ولم يلبث أن أعلن نفسه مستقلاً عام 721 هـ، وامتدت سلطاته حتى جنوب غرب أنطاكية. رحلة ابن بطوطة، ج2، ص71، تعليق 229.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص288.

(7) المصدر نفسه، ج1، ص290.

الملاحظ أن السياسة التي اتبعها الملك الناصر هي تشجيع المغول على الهجرة إلى الديار المصرية، وهذه السياسة كان هدفها الأول هو التغلغل داخل صفوف المغول واستمالة العناصر المناوئة لنظم الحكم القائمة لديهم، وأيضاً تتمثل في احتضان المناوئين للحكم والخارجين على أمراء المغول في فارس بوجه خاص، والجدير بالذكر أن هذا الاتجاه استغله سلاطين المماليك في الحرب الباردة التي كانت مستمرة بين الطرفين كرد فعل مضاد لسياسة المغول في احتضان الفارين من أوجه السلطنة من أمراء المماليك⁽¹⁾.

كما كانت السياسة التي اتبعها الملك الناصر في تضيق الخناق على الرعايا والمواطنين العراقيين في المناطق المتاخمة لحدود سلطنة المماليك مع دولة الإيلخانات المغول في الصدور والورود، وذلك لرصد كل تحركاتهم الداخلية، وليكون جهاز المخابرات المملوكي على علم بكل حركاتهم وسكناتهم، خصوصاً بعد تزايد عدد البصاصين (الجواسيس) العراقيين الذين يتسربون تحت ستار التجارة أو الحج أو ما شابه ذلك.

وقد ضرب لنا ابن بطوطة مثلاً في ذلك بقوله: «ومن منازلها مصر (قطيا)، وبها تؤخذ الزكاة من التجار وتفتش أمتعتهم ويبحث عما لديهم أشد البحث، ولا يجوز عليها أحد إلى الشام إلا ببراءة (رخصة مرور) من مصر، ولا إلى مصر إلا ببراءة إلى الشام احتياطياً على أموال الناس وتوقياً من الجواسيس العراقيين»⁽²⁾.

من خلال نص ابن بطوطة عرفنا طبيعة السياسة الحدودية التي كانت بين حكومة المماليك والإيلخانات المغول في هذه الفترة، والإجراءات المتخذة من قبل المشرفين على الديوان وأعوانهم الذين كانوا يطبقون الأوامر الصارمة

(1) علي السيد محمود، الهجرات المغولية إلى مصر وآثارها الثقافية والاجتماعية في العصر المملوكي، المؤرخ المصري، العدد الخامس عشر، 1995 م، ص 44-50.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 232.

الصادرة لهم في من يرد عليهم من العراقيين ، خصوصا إذا كانوا من الجواسيس على الدولة المصرية .

ويعد ما ذكره ابن بطوطة لقطة من اللقطات التاريخية الهامة فيما يتصل بالعلاقات السياسية بين المماليك وإيلخان المغول في ذلك العهد ، كما تعبر عن مدى اليقظة النشطة عند الطرفين لما قد يحصل ، حتى يعد توقيع الصلح بين الطرفين عام 723 هـ . هذا وقد ظلت العلاقات الجيدة قائمة بين المماليك ودولة الإيلخانيين حتى وفاة أبي سعيد في عام (736 هـ / 1335 م) ، ويعتبر هذا الإيلخان آخر الإيلخانيين الكبار⁽¹⁾ .

ب . العلاقة مع محمد أوزبك خان⁽²⁾ ملك السرا وخوارزم :

لم تكن العلاقات السياسية بين سلطنة المماليك ودولة المغول في بلاد القبجاق⁽³⁾ كما كانت بينها وبين دولة الإيلخانات المغول حكام العراق وفارس . فقد ظلت العلاقات الجيدة سائدة بين الدولتين وكان أثر هذه السياسة حسن التفاهم بين دولتي المماليك ومغول القبجاق إذ أنفذ طقطاي ملك القبجاق سفارة إلى سلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون سنة 704 هـ تحمل هدية وكتابا يوصي فيه باستعداده

(1) رنسمان ستيفن ، تاريخ الحروب الصليبية ، ترجمة السيد الباز العريني ، دار الثقافة ، بيروت ، ط 2 ، 1981 م ، ج 3 ، ص 737 .

(2) السلطان أوزبك ، الذي تملك من 1312 إلى 1341 م ، وكان من أقوى الخانات وأعظمهم في عشيرته ، وهو سلطان مغولي من القبيلة الذهبية ، والجدير بالذكر أنه ابتداء من هذا السلطان أوزبك ، وجدنا أن ملوك (القبيلة الذهبية) يصبحون مسلمين . يصفه ابن بطوطة فيقول : (وهذا السلطان عظيم المملكة شديد القوة ، كبير الشأن رفيع المكان ، قاهر لأعداء الله أهل قسطنطينية العظمى ، ومدنه عظيمة منها الكفا والقرم وازاق وسردان وخوارزم ، وحاضرتة السرا ، انظر إلى : رحلة ابن بطوطة ، ج 2 ، ص 228)

(3) كانوا يسكنون حوض نهر الفولجا ، ويطلق عليهم اسم القبيلة الذهبية (Golden Horde) نسبة إلى خيام معسكراتهم ذات اللون الذهبي ، وقد اتخذ باتو (Batu) ابن جنكيز خان بعد أن استقر له الأمر في مملكة القبجاق عاصمة له سماها (saray) جمال الدين سرور ، دولة بني قلاوون في مصر ، ص 217 هامش 4 .

لمساعدته في محاربة غازان، فأرسل إليه سلطان المماليك رداً ذكر فيه أن الله قد كفاهم شر غازان وأن أخاه أولجاتيو خدابنده أذعن للمصلح⁽¹⁾. هذا وقد ظل الصفاء السياسي بين هاتين الدولتين، حتى ألت زعامة القبيلة الذهبية بعد وفاة طقطقاي إلى أوزبك (712-742هـ / 1312-1341م)، وكان لاعتناق هذا الخان للإسلام أثر كبير في استمرارية العلاقات الودية بينه وبين الملك الناصر محمد. فتبادل كل من السلطان الناصر وأوزبك المراسلات والهدايا، وتوطدت العلاقات بينهما بالمصاهرة، ولقد أشار ابن بطوطة في رحلته إلى خبر هذه المصاهرة، إذ رأى في وقفته الأولى بعرفة في سنة 726هـ، حجة زوجة الملك الناصر المسماه بالخوندة وهي بنت السلطان المعظم محمد أوزبك ملك السراوخوارزم⁽²⁾. بالرغم من انفراد هذه المعلومة الهامة في مدونة ابن بطوطة والتي أكدتها فيما بعد المصادر المشرقية⁽³⁾، إلا أنها تكشف عن أهمية دور (الزواج السياسي) في إحكام العلاقات الخارجية.

وهنا نتساءل: ماهي الدوافع السياسية من وراء زواج السلطان من أميرة مغولية؟ في الواقع لم تكن الاستفادة السياسية من هذه المصاهرة تنحصر في الملك الناصر فقط، بل شملت الطرف الآخر وهو السلطان محمد أوزبك، فهما الطالب والمطلوب يشتركان في نفس المنظور الاستراتيجي تجاه دولة الإيلخانات مغول فارس والعراق، إذ كانت العلاقات العدائية التقليدية بين مغول القبجاق وبين مغول فارس سبباً في حرص مغول القبجاق على إيجاد حليف قوي يسانداهم في مواجهة أبناء عمومته في فارس، فحاولوا دفع المماليك إلى الاصطدام بهم في الوقت الذي اعتنق فيه هؤلاء الإسلام، ودخلوا في مفاوضات سياسية من أجل إحلال السلام بينهما⁽⁴⁾. وقد استغل أوزبك هذا الحدث ليشير المماليك على خصمه أبي سعيد إيلخان مغول فارس والعراق، وصادف هذا الطلب قبولاً لدى السلطان في بادئ الأمر، ذلك لأن العداء كان مستحكماً مع مغول فارس غير أن أبا سعيد

(1) المقرئزي، السلوك، ج2، ص7.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص409.

(3) المقرئزي، السلوك، ج2، ص205-209. النويري، نهاية الأرب، ج3، ورقة 137-138.

(4) محمد سهيل طقوش، تاريخ المماليك في مصر والشام، ص277.

نهج سياسة سلمية بعد ذلك تجاه المماليك، وأبرم صلحا معهم لذلك رفض سلطان المماليك مساندة أوزبك ضد أبي سعيد⁽¹⁾. ويبدو أن علاقة المغول القبجاق بالمماليك كانت مبنية على أساس متين نظرا للصلات السياسية والاجتماعية الوثيقة التي تربط بين الدولتين، إذ كانت هناك المنفعة السياسية المتبادلة وهي العداوة المتأصلة لبيت هولاكو، هذا على حين أن علاقة إيلخانات فارس والعراق بالمماليك لم تكن موطدة توطيدا تاما حتى بعد اعتناقهم الدين الإسلامي ربما يرجع السبب في ذلك إلى أن دولة المغول دأبت منذ عهد جنكيز خان على التوسع ومد رقعة بلادها. وقد رأت دولة المماليك في استمرار هذه الحركة ما يهدد كيائها، وخاصة أنها كانت تعنى بأن يكون لها مركز ممتاز بين الدول المجاورة لها⁽²⁾.

جـ. العلاقة مع دولة محمد بن تغلق⁽³⁾ سلطان الهند والسند

مما زاد من مكانة مصر في العلاقات الدولية انتقال الخلافة العباسية إليها⁽⁴⁾ بعد سقوطها في بغداد على يد التتر سنة 656 هـ، ويعد الملك الناصر أول من فكر من الأمراء بإحياء الخلافة العباسية ثانية أثناء وجوده في دمشق، فكان كلما سمع بوجود أمير عباسي استدعاه إليه وتدارس معه مسألة إعادة الخلافة العباسية⁽⁵⁾. فقد كان يطمئن إلى وجود الخليفة على رغم ضعفه لضمان شرعيته على كرسي الحكم، مما يقوي دعائم دولته ويزيد من نفوذه، فيظهر أمام العالم العربي والإسلامي بمظهر الحامي للخلافة العباسية، إلا أن الحكم الفعلي كان للسلطان، وظل الخليفة رمزا

(1) المصدر نفسه، ص 278.

(2) محمد جمال الدين سرور، دولة بني قلاوون في مصر، ص 223.

(3) هو السلطان أبو المجاهد محمد شاه بن السلطان غياث الدين تغلق شاه ملك الهند والسند، ولما مات السلطان تغلق استولى محمد على الملك من غير منازع، وقد أقر ابن بطوطة ترجمة وافية له في مدونه. رحلة ابن بطوطة، ج 3، ص 149-173.

(4) سنحت الظروف للظاهر بيبرس كي يدعم مركزه واستدعى أبا العباس أحمد إلى القاهرة، وأقام له احتفالا بالإيوان الكبير في قلعة الجبل وبايعه بالخلافة، ولقب بالحاكم بأمر الله في يوم الأربعاء 8 من محرم (661 هـ / 1262 م). المقرئزي، السلوك، ج 1، ص 477-479.

(5) محمد جمال الدين سرور، دولة الظاهر بيبرس، مصر 1960 م، ص 51.

دينيا⁽¹⁾. من أجل ذلك هرع الملوك والأمراء المسلمون إلى القاهرة لتقديم الطاعة والخضوع للخليفة العباسي، بل إن بعض الأمراء طلبوا من الخليفة أن يبعث إليهم أمر التقدمة على بلادهم وأرسلوا الهدايا إلى الخليفة، فقد ذكر ابن بطوطة أن ملوك الهند كانوا يلجأون إلى هذا التقليد الذي يقوي مركزهم.

ومن قوله: «وكان الحاج سعيد شيخ رباط كلاله، قد سمع من ملك الهند محمد شاه أنه يريد إظهار الدعوة العباسية ببلده مثل ما فعل ملوك الهند ممن تقدمه كالسلطان شمس الدين للمش⁽²⁾ وولده ناصر الدين، ومثل السلطان جلال الدين فيروز شاه والسلطان غياث الدين بلبن وكانت الخلع تأتي إليهم من بغداد. فلما توفي وشل قصد الشيخ سعيد إلى الخليفة أبي العباس⁽³⁾ ابن الخليفة أبي الربيع سليمان العباسي بمصر، وأعلمه بالأمر فكتب له كتابا بخطه بالنيابة عنه في بلاد الهند، فاستصحب الشيخ سعيد الكتاب وذهب إلى اليمن واشترى ثلاث خلع سوداء وركب البحر إلى الهند فلما وصل كنباية (ميناء في الهند) كتب صاحب الخبر إلى الملك يعلمه بقدوم الشيخ سعيد وأن معه أمر الخليفة وكتابه، فورد الأمر ببعثه إلى الحضرة مكرما، فلما قرب من الحضرة بعث الأمراء والقضاة والفقهاء لتلقيه ثم خرج هو بنفسه لتلقيه، فتلقاه ودفع له الأمر فقبله ووضع على رأسه ودفع له الصندوق الذي فيه الخلع»⁽⁴⁾.

(1) كان السلطان الناصر محمد بن قلاوون يتحكم في مصائر الخلفاء العباسيين، وحصل بين الملك الناصر محمد والمستكفي بالله الخليفة العباسي وحشة فجهزه إلى قوص ليقيم بها، وبقي بقوص حتى توفي سنة 740 هـ. القلقشندي، صبح الأعشى، ج 3، ص 279.

(2) شمس الدين للمش هو السلطان الثاني للمماليك في دلهي (607-633 هـ / 1210-1236 م) وقد تملك ولده ناصر الدين محمود من عام 644 هـ إلى عام 655 هـ تحت وصاية المملوك بلبن الذي عوضه حاملا للقب غياث الدين 665 هـ إلى 686 هـ وسيعود ابن بطوطة في السفر الثاني من رحلته لهذه المعلومات ولللاقات التي كانت تربط الخلافة في القاهرة بملوك الهند، رحلة ابن بطوطة ج 1، ص 394، تعليق 199.

(3) عرف أبو العباس هذا في القاهرة تحت اسم الحاكم بأمر الله الثاني (742-753 هـ) ومعلوم أن المماليك بمصر أقاموا بجانبهم الخليفة من عام (659 هـ - 1261 م إلى 923 هـ / 1517 م) من أمراء من بني العباس لدعم حكمهم. ابن إياس، بدائع الزهور، ج 1، ص 495.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 393-394.

وقد ضرب ابن بطوطة مثلاً من مظاهر تقديس الملك محمد لأمر الخليفة العباسي وكتابه، فمن هذه المظاهر أنه لبس إحدى الخلع وكسا الأخرى الأمير غياث الدين محمد بن عبد القادر بن يوسف الخليفة المستنصر العباسي⁽¹⁾ وكسا الخلعة الثالثة الأمير قبولة الملقب بالملك الكبير...

«وإن المدينة قد زينت بأنواع الزينة وصنع بها إحدى عشرة قبة من الخشب كل قبة لها أربع طبقات في كل طبقة طائفة من المغنين رجالاً ونساء».

«وأمر الملك بكتاب الخليفة أن يقرأ على المنبر بين الخطبتين في كل يوم جمعة»⁽²⁾. وعن طريق ابن بطوطة عرفنا أخبار السفارة الهندية برئاسة رجب البرقعي الذي وجهه الملك محمد بن تغلق إلى «الخليفة» في مصر، حيث استقبل بمحضر الملك الصالح إسماعيل بن الملك الناصر⁽³⁾ وعنوانها الطلب في أن يعقد له النيابة عنه ببلاد الهند والسند، إلا أن هذه السفارة السياسية لم تخل من الهدايا الثمينة والتي عبرت عما يكنه ملك الهند من أواصر الود والمحبة للخليفة العباسي والسلطان الحاكم في مصر.

يقول ابن بطوطة: «وكان ملك الهند قد بعث أيضاً من عنده رسولا إلى الخليفة وهو الشيخ رجب البرقعي أحد شيوخ الصوفية وأصله من مدينة القرم من صحراء قبيجق»⁽⁴⁾، وبعث معه هدايا للخليفة منها حجر ياقوت قيمته خمسون ألف دينار، وكتب إليه يطلب منه أن يعقد له النيابة عنه ببلاد الهند والسند أو يبعث لها سواه ممن يظهر له، هكذا نص عليه كتابه اعتقاداً منه في الخلافة وحسن نية».

«ولما وصل رجب إلى الخليفة أبى أن يقرأ الكتاب ويقبل الهدية إلا بمحضر الملك الصالح إسماعيل بن الملك الناصر، وحضر بين يدي الملك الصالح، ودفع

(1) هو الخليفة ما قبل الأخير من خلفاء بني العباس تولى في سنة 623هـ إلى سنة 640هـ. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 394 هامش 202.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 394-395.

(3) حكم الملك الصالح إسماعيل ابن الملك الناصر من (722 745 هـ / 1322-1345 م).

(4) قبيجق: هو الاسم الذي يذكره الجغرافيون المسلمون لجنوب روسيا باسم القبيلة التركية (قفجاق).

له الكتاب وأحد الأحجار ودفع سائرهما لأمرائه، واتفقوا على أن يكتب لملك الهند بما طلبه فوجهوا الشهود إلى الخليفة وأشهد على نفسه أنه قدمه نائباً عنه ببلاد الهند وما يليها.

وبعث الملك الصالح رسولا من قبله وهو شيخ الشيوخ بمصر ركن الدين⁽¹⁾ العجمي ومعه الشيخ رجب وجماعة من الصوفية⁽²⁾.

وبعد ما ذكره ابن بطوطة من أمر السفارة السياسية بصورة موسعة في السفر الأول، وجدناه يعود مرة أخرى في السفر الثاني (الطريق إلى دلهي) من رحلته لهذه المعلومات، ولللاقات التي كانت تربط الخلافة في القاهرة بملك الهند والسند.

يقول ابن بطوطة: «وكان السلطان قد بعث هدية إلى الخليفة بديار مصر أبي العباس، وطلب إليه أن يبعث له أمر التقدم على بلاد الهند والسند اعتقاداً منه في الخلافة، فبعث إليه الخليفة أبو العباس ما طلبه مع شيخ الشيوخ بديار مصر ركن الدين فلما تقدم عليه بالغ في إكرامه، وأعطاه عطاء جزلاً، وكان يقوم له متى دخل عليه ويعظمه، ثم صرفه وأعطاه أموالاً طائلة»⁽³⁾.

إن ما نقله ابن بطوطة من أخبار السفارة السياسية بين الهند ومصر في غاية الدقة والأهمية، إذ يشكل مصدراً لتاريخ العلاقات الدولية التي تربط بين مصر والهند في القرن الثامن الهجري، وعليه فإننا نستطيع أن نستخلص مما سبق ما يلي:

أولاً: إن السلاطين الهنود يعظمون كل من هو من نسل الخلافة العباسية لقرباتهم من النبي ﷺ، وأنه ليس هنالك ملك أو أمير يستطيع استخدام حقه الشرعي بدون تفويض من الخليفة العباسي، لذا استقصوا أخبار بني العباس، وما لبثوا أن وجدوا ضالتهم المنشودة بمصر، لذلك تمت الاتصالات والمراسلات مع الخليفة العباسي وطلب منه تقليداً كما هو مذكور آنفاً.

(1) يقصد به يوسف بن عبد الله بن عمر الكردي الكوراني المعروف باسم العجمي، أدركه أجله في جمادى الأولى (768هـ / 1366م)، ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 5، ص 238-339.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 395-396.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 168.

ثانياً: لوحظ مبالغة السلطان محمد بن تغلق في احترام هذا التقليد، حتى إنه بعث إلى الخليفة الهدايا الثمينة، كما أمر بذكر اسمه في الخطبة، وكذلك أصدر أوامره بنقش اسم الخليفة العباسي على السكة مقروناً بكثير من المدائح⁽¹⁾. ولقد بلغ من تعلق السلطان محمد بن تغلق بأهداب العباسيين وإجلاله إياهم. أن الأمير غياث الدين محمد سليل الخلفاء⁽²⁾ لما اتصل بمسامعه عطف هذا السلطان على العباسيين وقيامه بدعوتهم رغب في القدوم إليه، وبعث له برسولين ليتحدثا معه في ذلك، فأكرم محمد بن تغلق وفادتهما ومنحهما خمسة آلاف دينار، كما بعث إليه خطاباً بخط يده، يعظمه فيه ويسأله القدوم عليه، ثم بعث الأمراء لاستقباله بمسعود أباد، كما خرج هو بنفسه لهذا الغرض، فلما التقيا ترجل كل منهما للآخر، فأمسك بركاب جواده حتى ركب، ثم ركب بعده وسار إلى جانبه وتحدثا سوياً، ومما قاله محمد بن تغلق للأمير غياث الدين: «لولا أنني بايعت الخليفة لباعتك». فقال له غياث الدين: «وأنا أيضاً على تلك البيعة»، ثم قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أحيأ أرضاً ميتاً فهي له، وأنت أحييتنا فجأوبه السلطان بالطف جواب وأبره»⁽³⁾. ثالثاً: إن محمد بن تغلق شعر بارتجاج الأرض من حواله بسبب الثورات المتوالية لعماله على الأقاليم⁽⁴⁾، وكذلك بسبب الموقف العدائي الذي اتخذته العلماء

(1) Eliot, The History of India VOL III, P 249.

(2) الأمير غياث الدين بن عبد القاهر بن يوسف بن عبد العزيز الخليفة المستنصر بالله العباسي. وقد وفد على السلطان علاء الدين طرمشترين ملك وراء النهر فأكرمه وأعطاه الزاوية التي على قبر قثم بن العباس، وظل تحت حمايته إلى أن سمح له محمد بن تغلق بالقدوم عليه، رحلة ابن بطوطة، ج 3، ص 173.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 173.

(4) يذكر ابن بطوطة ثورة ابن عمته المسمى بهاء الدين كشت حاكم إقليم كولباركا (Gulburga) شمال منطقة كارناتاكا (Karnataka) وثورة كشلوخان حاكم بلاد السند. وهذه الثورة تؤرخ بعام (728هـ / 1328م). وهي تنسب إلى الإدارة السيئة التي أبداها هذا الحاكم لإرسال عائلته إلى دولة أباد، وثورة الشريف جلال الدين أحسن الذي ثار عام (734هـ / 1333م). ونجح في تأسيس أول دولة إسلامية مستقلة عن دهلي في أقصى الجنوب الشرقي للهند. وثورة الأمير هلاجون بمدينة لاهور، وادعى الملك وساعده الأمير قلجند (أمير هندي) على ذلك، وصيره وزيراً له. انظر إلى: رحلة ابن بطوطة، ج 3، ص 199 - 206.

إزاءه⁽¹⁾، فأخذ يبحث عن طريقة لتقوية سلطانه، وهكذا اتجه نحو مصر ليطلب تنصيبه من قبل الخليفة العباسي في مصر عند دولة المماليك. من جانب آخر لوحظ أن ابن بطوطة يكرر لنا عبارته بـ: «اعتقاداً منه» في موضعين مختلفين⁽²⁾. وهنا يلمز بإشارة خفية، من الخلافة العباسية في مصر بأنها لا تقوم على أساس، لهذا كان ابن بطوطة كسائر الكتاب المغاربة الآخرين من أمثال ابن خلدون الذي أدلى بآراء تفيد في أن أهل السنة والجماعة أجمعوا على إنكار مثل هذه الوصاية، وأن مستند الوجوب في ذلك إنما هو الاجتهاد «يعنون أن المسلمين يجتهدون في اختيار رجل من أهل الحق والفقہ والعدل، يفوضون إليه النظر في أمورهم»⁽³⁾.

كما تجدر الملاحظة أن ابن بطوطة كان دقيقاً جداً في تصنيف قادة العالم على عهده فبعدما ذكر الملوك السبعة⁽⁴⁾ الذين هم كبراء ملوك الدنيا وعظمائها على ذلك العهد، لم يذكر من بينهم الخليفة العباسي بمصر وذلك لأنه يعرف مدى نفوذ هؤلاء جميعاً في الوقت الذي كان يقوم فيه بهذا التصنيف العام، كما أن البعض شكك في نسب الخلفاء العباسيين في مصر، ولم يوافقوا على ادعائهم أنهم من

(1) يذكر ابن بطوطة أخبار تعذيب السلطان للشيوخ والعلماء من أمثال الشيخ شهاب الدين الخراساني وذلك لأنه امتنع من الخدمة وشافهه السلطان بذلك في مجلسه فأظهر الإيابة والامتناع، ومن الأمثلة قتله للفقير المدرس عفيف الدين الكاساني وفقهين معه، وقتله لكل من الشيخ هود حفيد الشيخ الصالح ركن الدين بن أبي زكريا الملكاني، وابن تاج العارفين، والشيخ علي الجندري وغيرهم الكثير. من هذه الأمثلة نلاحظ تدهور علاقات السلطان محمد بن تغلق مع العلماء الذين كان لهم نفوذ كبير في الهند، وكانوا لا يرضون أن يقوموا بخدمة لا ترضى ضمائرهم أو تنال من سمعتهم. انظر إلى: رحلة ابن بطوطة، ج3، ص185-193.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص395، ج3، ص168.

(3) التعريف برحلة ابن خلدون، ص417-719.

(4) الملوك السبعة هم: السلطان أبو الحسن علي بن أبي سعيد، وسلطان مصر والشام، وسلطان العراق، والسلطان أوزبك، وسلطان بلاد تركستان، وسلطان الهند، وسلطان الصين. انظر رحلة ابن بطوطة، ج2، ص228.

نسل خلفاء بغداد، وأحيا آخرون النظرية التي يقول أصحابها إن الخلافة لم تدم إلا ثلاثين سنة. وقد وردت هذه العقيدة في الأحاديث النبوية. فروي عن رسول الله ﷺ⁽¹⁾ أنه قال: «الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك». هذا وقد تأثر بعض الحكام المسلمين بهذه الآراء المتباينة عن الخلافة العباسية في مصر، كما لم يروا ثمة ما يحملهم على الالتجاء إلى الخلفاء بالقاهرة للحصول على تفويض شرعي. ومن هؤلاء قازان محمود سلطان المغول (1295 / 1305 م) الذي رأى أنه ليس بحاجة إلى تفويض من الخليفة بالقاهرة، وبناء على هذا الاعتقاد أصبح يدعى له في الخطبة بعد فتحه دمشق بالقباب «السلطان الأعظم وسلطان الإسلام والمسلمين»⁽²⁾، كما أن سلطان المغرب أبا عنان فارس المريني (1348 هـ / 1358 م) تلقب بأمير المؤمنين. وقد نعت الرحالة ابن بطوطة بهذا اللقب فقال عند كلامه عن وصوله إلى القاهرة بعد أدائه فريضة الحج سنة 749 هـ: «وهناك تعرفنا أن مولانا أمير المؤمنين أبا عنان... قد ضم الله به نشر الدولة المرينية، وشفى ببركته بعد إشفائها البلاد المغربية»⁽³⁾. أضف إلى ذلك أنه على الرغم من انصراف محمد بن تغلق إلى تنظيم شئون دولته، فإن مطامعه تعدت حدود بلاد الهند، ووضع منهاجاً لسياسة دولته الخارجية يتضمن فتح الصين وخراسان، وتوحيد علاقته بمصر، بعد أن كانت همّة أسلافه موجهة فقط إلى إنقاذ الهند من شر المغول⁽⁴⁾، كما كان محمد بن تغلق يرمي من وراء فتح خراسان إلى إضعاف نفوذ المغول ودرء خطرهم عن دولته، وهذه الأسباب تفسر سرعة الإجابة إلى طلبه من قبل الملك الناصر والخليفة العباسي بمصر، فإنه من المحتمل أن محمد بن تغلق الذي كان يفكر في فتح شرق فارس قد طلب من الناصر القيام بهجوم عاجل على مملكة المغول في غرب فارس⁽⁵⁾.

(1) محمد جمال الدين سرور، دولة بني قلاوون في مصر، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 4، ص 184.

(4) محمد جمال الدين سرور، دولة بني قلاوون في مصر، ص 139-140.

(5) Lane poole, A history of Egyptine the middle eges P.310

على أية حال ما ذكره ابن بطوطة سلفاً نجده معززاً عند المؤرخين المشاركة من أمثال المقرئزي⁽¹⁾ والشوكاني⁽²⁾ وغيرهم. هذا وقد شهد ابن بطوطة على نفسه - أنه لم يقل إلا الحق - وذلك لأنه اعتمد على الخبر الثابت المتواتر في بلاد المشرق، كأنه يرد على من لم يقتنعوا بمروياته مخافة مكذب يكذبها! يقول: «واعلم أن بعض مآثره (السلطان محمد بن تغلق) من ذلك لا يسع في عقل كثير من الناس ويعدونه من قبيل المستحيل عادة، ولكن شيئاً عاينته وعرفت صحته وأخذت بحظ وافر منه لا يسعني إلا قول الحق فيه، وأكثر من ذلك ثابت بالتواتر في بلاد المشرق»⁽³⁾.

3 - صور من الفتن الداخلية في عهد الناصر محمد بن قلاوون الصالحي

أ - موقف العامة⁽⁴⁾ من الأوضاع السياسية السائدة:

إن العامة على الرغم من ضآلة مركزهم الاجتماعي، وضعف حالتهم المادية، وعدم اكتراث السلطات الحاكمة في الاستعانة بهم في إدارة الشؤون الداخلية في البلاد، إلا أنهم على ما يبدو يتخذون من هذا الوضع سبباً لضرورة إظهار موقفهم تجاه ما يحدث في المراكز الحكومية الحساسة، لذا فالعامة عندما يجدون أن القائم على الأمور ليس بالكفاءة المرجوة الذي يراد منه أن يحقق لهم مطالبهم من الحاجات المادية والاجتماعية، فإنهم يشعرون، ويعلنون في صراحة وشجاعة عن نفورهم ورفضهم لوجود استمرار هذا المسئول في هذا المنصب. وغالباً ما تستجيب السلطة لمطالب العامة، وتسعى إلى عزل الشخص المرفوض وتولية آخر بدلاً منه، حرصاً على كسب رضا العامة، ورغبة في التعاون بين المسئولين في الدولة والعامة.

(1) المقرئزي، السلوك، ج2، ص422.

(2) الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، القاهرة، 1348هـ، ج2، ص180.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج3، ص149.

(4) العلامة: هم جمهور الناس من عامة الشعب في سلطنة المماليك سواء كانوا من العاملين من ذوي الدخل أم العاطلين عن العمل، أم المتقاعسين عن تعاطي الحرف المختلفة في المجتمع. انظر: حياة الحجري، أحوال العلامة في حكم المماليك، الكويت، ط. الثانية 1994م، ص15-16.

وهذا نجده واضحاً فيما ينقله ابن بطوطة مما جرى من حركة تجار الفرنج بمدينة الإسكندرية سنة (727 هـ) يقول: «وبلغنا خبر ذلك بمكة بالكركي»⁽¹⁾ فذهب على حماية الروم، وأمر بالمسلمين فحضرُوا بين يديه فصلى بباب المدينة وأغلق دونهم الأبواب نكالا لهم فأنكر الناس ذلك وأعظموه وكسروا الباب وثاروا إلى منزل الوالي فتحصن منهم وقتلهم من أعلاه.

وطير الحمام بالخبر إلى الملك الناصر فبعث أميراً يعرف بالجمالي⁽²⁾ ثم أتبعه أميراً يعرف بطوغان، فدخلوا الإسكندرية وقبضوا على كبار أهلها وأعيان التجار بها، وأخذ منهم الأموال الطائلة وجعلت في عنق القاضي عماد الدين، ثم إن الأميرين قتلوا من أهل المدينة ستة وثلاثين رجلاً وجعلوا كل رجل قطعتين وصلبواهم صفيين وذلك في يوم الجمعة. وخرج الناس على عادتهم بعد الصلاة لزيارة القبور وشاهدوا مصارع القوم فعظمت حسرتهم وتضاعفت أحزانهم»⁽³⁾.

وافق أغلب المؤرخين المشاركة ابن بطوطة في نقل خبر هذه الرواية⁽⁴⁾ إلا أن القارئ لهذه الحادثة يتصور مدى ما آل إليه العامة من قوة في التعبير عن شعورهم تجاه الغريب عنهم.

فهاهم يقومون بالثورة على الوالي الذي قام بحماية الفرنج خشية من وقوع الفتنة بين الطرفين، وهو يرى في تلك الحالة أن هذه الثورة ليست ضده فحسب بل ضد السلطان الناصر نفسه، لذا كانت العقوبة أشد وأنكى على العامة من قبل الأمراء المماليك المأمورين لدحر هذه الثورة وقمعها، وكيفما كانت أثارها الوخيمة على العامة، إلا أنها حققت الغرض منها، وهي عزل الوالي وتعزيز القاضي ونائبه

(1) لم يتمكن من الوقوف على ترجمة الكركي.

(2) هو مغلطاي الجمالي، كان من مماليك الناصر فترقى إلى أن أمره لعدة مهمات، وكان أميراً على الحج سنة 718 هـ، ثم أرسله إلى الإسكندرية في الفتنة التي وقعت بها عام 727 هـ، وقد تنكر له الناصر وصرفه، وفي سنة 729 هـ، أدركه أجله بعقبة أيلة وهو عائد من الحج. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 5، ص 124.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 190-191.

(4) انظر إلى: المقرئ، السلوك، ج 2، ص 228. النويري، نهاية الأرب، ج 3، ص 78. ابن كثير، دمشق، البداية والنهاية، ج 13، ص 128.

وعزلهما⁽¹⁾. على أية حال وجدنا أن لهذه الفتنة صداها عند الكتاب والمؤرخين وذلك بسبب ما جرى للعامة من الاضطهاد والتنكيل من قبل الساسة، كتب أبو يحيى زكريا الطرابلسي كتاباً من الإسكندرية يقول فيه: «إنا لله وإنا إليه راجعون فيما أصاب المسلمين بثغر الإسكندرية من الإحراق والضرب وأخذ الأموال وسفك الدماء».

وقال ابن الوردي:

تبارك الله ذو الجلال لقد أدهش عقلي زماننا الفاسد
مصادرات جرت وسفك دما وأصلها ضرب كافر واحد⁽²⁾

واتصف بعض الأمراء المماليك بالعطف على العامة خاصة المحتاجين والضعفاء منهم، فكانوا يكثرون من توزيع الصدقات عليهم، وتخصيص المثالات للأيتام منهم، وتأسيس مودع جديد لمال الأيتام وإعادة الأملاك المصادرة إلى أصحابها المغلوبين على أمرهم، ومن هؤلاء الأمراء الأمير طشتمر البدري المعروف بـ «حمص أخضر»⁽³⁾ يصفه ابن بطوطة بقوله: «ومنهم طشطر المعروف بحمص أخضر وكان من خيار الأمراء وله الصدقات الكثيرة على الأيتام من كسوة ونفقة وأجرة لمن يعلمهم القرآن»⁽⁴⁾.

وقد كان من نتيجة الأعمال الطيبة والأفعال الخيرية التي قدمها الأمير طشتمر لطائفة الحرافيش⁽⁵⁾. الذين كانوا يمثلون الأغلبية الساحقة من العامة المصريين،

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 14، ص 128

(2) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي المسمى المختصر في أخبار البشر، مصر 1285هـ، ج 2، ص 282. عبد العزيز السالم، تاريخ الإسكندرية في العصر الإسلامي، إسكندرية شباب الجامعة، ص 299-301.

(3) عرف اسمه بذلك لأنه كان يحب أكله فلقب به: اشترى كعبد من لدن الملك الناصر ثم لم يلبث أن سمي حاكماً لصفد وحلب، وقد آل أمره إلى السجن في الكرك ثم فر في أوائل محرم سنة 743هـ إلى أن مات سنة 743هـ.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 214.

(5) الحرافيش: طائفة من العامة تجتمع إلى زعيم يعدل بينهم فيما يحصلون عليه من أموال، وأغلبهم من الفقراء والمساكين، هذا وورد ذكرهم لدى المؤرخين المصريين، ذكراً وقد كتب عنهم نجيب محفوظ رواية بعنوان (الحرافيش) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 214، تعليق 125.

أنه اجتمع من الحرافيش آلاف بأسفل القصر السلطاني مجاهرين ومنشدين بلسان واحد: يا أعرج النحس (يعنون الملك الناصر) اخرج، فما كان من السلطان الناصر إلا الاستجابة لمطلبهم فأخرجه من محبسه، ولما قام السلطان بسجنه مرة أخرى فعل الحرافيش مثل ذلك فأطلقه مرة أخرى⁽¹⁾. من خلال حديث ابن بطوطة عرفنا تأثير العامة بالأحداث السياسية المطروحة على الساحة وهم لا يأبهون بالمجاهرة باستيائهم تجاه أي موقف يجدونه غير لائق من الأوامر السلطانية، وكذلك يتبين بوضوح مشاركة العامة بالفرحة والسرور عند الإفراج عن الأمراء الذين سجنوا ظلماً وبهتاناً، واشتهروا بعطفهم الكبير على طوائف العامة، كما نعجب من تأثير السلطان الناصر بسخرية العامة منه لدرجة أنه يتوقع حدوث فتنة أو أن تدبر مؤامرة تهدف إلى التخلص منه، ولا شك أن هذا التأثير المباشر من السلطان الناصر لما يردده العامة من القذف والسخرية يدل بشكل واضح على إيمان السلطان القوي بصدق العامة وتصوراتهم المخلصة عما يجري داخل حدود المجتمع من مؤامرات في سبيل الإطاحة بأمرهم المفضل وأنه يعتقد بفطرتهم الساذجة التي تقودهم إلى البوح عن مخاوفهم بصورة علنية دون وجل، لهذا كله يصدق السلطان ما يردده العامة بل يجد فيه نوعاً من التحذير الخفي وغير المباشر ليكون أكثر حيطة وحذراً على نفسه. من جهة أخرى يمكن القول إن هذه المناسبات السياسية كانت تعتبر في نظر العامة وخصوصاً الحرافيش فرصة ملائمة للنهب والسلب وتنفيسا طبيعيا لما يعانونه من المحن الاقتصادية والأزمات المعيشية بسبب عدم الاستقرار السياسي في البلاد، ومن ثم وجد السلطان الناصر نفسه أمام اختيارين: إما الاستمرار فيما جزم به ومعاقبة المتظاهرين ليكونوا عبرة لغيرهم وإما الاستجابة لقولهم خشية التفريط بالاستقرار السياسي داخل سلطنة المماليك فاختر الأمر الثاني على ما ذكره ابن بطوطة. ولا شك أن هذه الحقيقة تبين أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه العامة في الوضع السياسي للدولة، وهكذا يظهر الدور الشعبي إلى حيز الوجود، بل ويصبح حقيقة لا يمكن نكرانها أو تجاهل أهميتها. لكن تجدر الإشارة إلى أنه

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 214.

على الرغم من حدوث هذا الأمر العارض فإن الناصر محمد بن قلاوون حظي منذ سنوات حكمه بشعبية كبيرة بين مختلف طبقات المجتمع ، فأغلب الرحالة الذين زاروا مصر في عهد الناصر محمد يشيدون بحالة الازدهار الاقتصادي والانتعاش التجاري الكبيرين في البلاد، مما أدى بطبيعة الحال إلى انتظام منهج المدفوعات من الضرائب المقررة دون أن ينتج عن ذلك أي توتر اقتصادي⁽¹⁾. لذا حرص العامة على بقاء الناصر محمد في الحكم والسلطنة دون منافس.

ومما يدل على شعبية الناصر محمد بين الرعية بشكل عام والعامة بصورة خاصة ما يفرده لنا ابن بطوطة من خبر الاحتفال سنة 730 هـ، يقول: «شاهدت بها (مصر) فرجة بسبب برء الملك الناصر من كسر أصاب يده، فزين كل أهل سوق سوقهم وعلقوا الحلل والحلي وبشباب الحرير وبقوا على ذلك أياماً⁽²⁾».

في هذا النص صورة من صور تأييد العامة للناصر محمد، فهم يحزنون لمرضه ويتألمون لتويعه، ثم يفرحون لشفائه ومعافاته لما في ذلك من استمرارية العدالة الاجتماعية التي نالوها في عهده، ويبدلون كل ما يملكون ولو كان قليلاً في إظهار ما يشعرون به من الابتهاج لسلامته، فيبالغون في الزينة ونشر الدراهم تعبيراً عن سرورهم. هذا وقد أكد المؤرخ المقرئ علي ما ذكره ابن بطوطة في نقل هذا المشهد الاحتفالي في سنة 730 هـ، إذ يقول: «في خامس وعشرين (ربيع الآخر سنة 730 هـ/ شباط فبراير سنة 1330 م) سار السلطان إلى نواحي قليوب يريد الصيد حينما هو في ذلك إذ تقنطر عن فرسه وانكسرت يده وغشي عليه ساعة وهو ملقى على الأرض، ثم أفاق وقد نزل إليه الأمير أيدغمش أمير طور، والأمير قماري أمير شطر وأركباه، فأقبل الأمراء باجمعهم إلى خدمته، وعاد السلطان إلى قلعة الجبل في عشية الأحد ثامن وعشرين، فجمع الأطباء والمجبرين لمداواته ثم عوفي السلطان فزينت القاهرة ومصر في يوم الأحد رابع جمادى الآخرة وتفاخر الناس في الزينة بحيث لم تعهد زينة مثلها وأقامت أسبوعاً تفنن أهل البلدين فيه

(1) 22-PP. Rabie, the financial system of Egypt, 23. وحياة الحجى، أحوال

العامة في حكم الممالك، ص 20.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 203.

بأنواع الترف ونزلت الست حديق في عدة من الخدم والجواري حتى رأت الزينة، وقد اجتمع أرباب الملاهي في عدة أماكن بجميع آلات المغنى. هذا والأفراح بالقلعة وسائر بيوت الأمراء مدة أسبوع، ومع هذا فالبشائر من ضرب الكوسات مستمرة، وكذلك طبخ خائسة الأمراء، فلم يبق أمير إلا وعمل في بيته فرحاً وأنعم السلطان وطلع على كثيرين من أرباب الوظائف من الأمراء والمماليك السلطانية⁽¹⁾. علاوة على ذلك يشير المقرئ في مواضع أخرى إلى شعبية الملك الناصر محمد بقوله:

«وقدم السلطان في يوم السبت ثاني عشر محرم (720هـ / 1320م) فخرج الأمراء إلى لقائه ببركة الحاج وركب بعد انقضاء أمر السماط في موكب جليل، وقد خرج سائر الناس لرؤيته وسار على القلعة، فكان يوماً مشهوداً، وزينت القاهرة ومصر زينة عظيمة»⁽²⁾.

المستفاد أن الناصر محمد استمر في أثناء سنوات حكمه الطويل يتمتع بذلك التقدير الشعبي الكبير لدرجة أن خروجه إلى الميدان اعتبر فرصة نادرة يتسابق العامة فيها لرؤية سلطانهم، فمثل ما رأينا أن العامة تفرح لشفائه ومعافاته عند ابن بطوطة، وكذلك رأينا العامة تبهج لقدمه من الحج سالماً ومعافى عند المقرئ، وكل هذه المشاهد بشير خير لاستمرار الاستقرار السياسي والطمأنينة الاجتماعية.

ونلاحظ أن طوائف العامة حريصة على إظهار مشاعرهم سواء في الود أو الحقد بشكل علني مجاهر دون خوف أو وجل، وهي تعلم مسبقاً ما يحتمل أن ينالها من العقاب ومظاهر التأديب مما يدل على شجاعة نادرة من طائفة ضعيفة مجردة من السلطة والمال والمركز الاجتماعي، ولكنها تلبى إلا المشاركة. ومن هنا لا يمكننا إلا أن نصف هذه المساهمة بأنها صورة شجاعة للتعبير الشعبي داخل حدود سلطة المماليك⁽³⁾. وعلى ذلك نلاحظ من خلال دراسة موقف العامة في مصر من الفئة الحاكمة ما يلي:

(1) المقرئ، السلوك، ج2، ص317-318. انظر كذلك: النجوم الزاهرة، ج9، ص93-94.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص201. انظر كذلك، المصدر نفسه، ج9، ص61.

(3) حياة الحجي، أحوال العامة في حكم المماليك، ص23.

أولاً: اعتاد العامة المصريين على التعبير عن مشاعرهم تجاه ما يحدث من تغيرات في الوضع السياسي، ولو كان ذلك التعبير لا يخرج عن إطلاق صيحات الفرح لشفاء السلطان أو الابتهاج لقدومه وذرف العبرات لخلع أمير يتعاطفون معه.

ثانياً: تمتع بعض أمراء المماليك بشعبية كبيرة بين طوائف العامة، الأمر الذي كان له بالغ الأثر باستمرار نفوذ الأمراء في سدة الحكم.

ثالثاً: فطن الملك الناصر إلى أهمية العامة كعنصر له ثقله البالغ في المجتمع السياسي لذا عمل على كسب تأييدهم لتحقيق المصالحة السياسية المبتغاة.

رابعاً: جرأة الحرافيش في كثير من الأوقات على إظهار ما كانوا يكونونه من مشاعر الحقد والكراهية لبعض الأوامر التي لا تتفق مع مصالحهم بل والتصريح بها في صراحة وشجاعة دون أدنى خوف، على الرغم من مركزهم الضعيف المتلاشي بين فئات المجتمع المصري.

ب. دور قبائل البجاة⁽¹⁾ في إضعاف السلطة المملوكية في مناطق الجنوب المصري:

اهتمت السلطنة المملوكية بجماعة البجاة الضاربة في منطقة الصحراء الشرقية الممتدة من العقير إلى سواكن لما يبلادهم من الذهب والفضة⁽²⁾. وكونها أيضاً معبرا من معابر التجارة المصرية، إذ كان يسلكها التجار الذين كانوا يمارسون الاتجار مع بلاد الهند واليمن والحبشة، فتزد المتاجر في البحر حتى عذاب ثم منها إلى قوص، وبذلك أضحت تلك المنطقة التي يسيطر عليها جماعة البجاة

(1) يقول ابن جبير عن البجاة واصفاً: «هم نوع من السودان ساكنون الجبال»، وفي موضع آخر: «وأهلها الساكنون بها (عذاب) من قبيل السودان يعرفون بالبجاة. يقول ابن بطوطة: «وهم سكان تلك الأرض (عذاب) سود الألوان ولباسهم الملاحف الصفرة ويشدون على رؤوسهم عصائب حمراء في عرض الأصبع، وهم أهل نجدة وشجاعة وسلاحهم الرماح والسيوف ولهم جمال. يسمونها الصهب ويركبونها بالسروج». ابن جبير، الرحلة، ص 40-42. رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 100.

(2) ذكر المسعودي أن ما يستخرج من هنالك، يبعث به إلى والي القسطنطينية حيث يتولى أمره ديوان خاص وقد اتخذ هذا الديوان ضمانات كافية للاحتراز على هذين المعدنين فيفتش الفعلة عند الخروج في كل يوم حتى تفتش عوراتهم. المقرئ، الخطط، ج 1، ص 233.

ضعيفة بما يصدر أو يرد من قوافل التجار والحجاج، وكان لأهلها من الحجاج والتجار فوائد لا تحصى، لأن لهم على كل جمل طعام يحملونه ضريبة معلومة خفيفة المؤونة بالإضافة إلى الوظائف المكسوية....، ولهم أيضا من المرافق من الحاج. إكراء الجلاب بينهم وهي المراكب فيجتمع لهم من ذلك مال كثير في حملهم إلى جدة ووردهم وقت انفضاضهم من أداء الفريضة....، ولأهل عيذاب (البجاة) في الحجاج أحكام الطواغيت، فإنهم يبالغون في شحن الجلبة بالناس حتى يبقى بعضهم فوق بعض حرصا على الأجرة ولا يبالون بما يصيب الناس في البحر بل يقولون. دائما علينا بالألواح وعلى الحجاج بالأرواح»⁽¹⁾.

أما الناحية السياسية فقد كان للبجاة سلطان يتصرف في شئونهم السياسية وفي الوقت ذاته هو مفوض سياسي ينوب عنهم في الاجتماع مع الوالي المصري، وفي أغلب الأحيان يكون التفاوض في التقاسم المالي للإيرادات السنوية للمدينة يقول ابن جبير: «ولهم سلطان من أنفسهم يسكن معهم في الجبال المتصلة بها وربما وصل في بعض الأحيان واجتمع مع الوالي الذي فيها من الغز الترك إظهارا للطاعة»⁽²⁾.

هذا وقد استمر النفوذ السياسي العسكري لجماعة البجاة في عيذاب في العصر المملوكي، فقد كان للبجاة ملك يسمى الحدربي⁽³⁾ مقره مدينة سواكن وقد لجأ صاحب سواكن إلى مضايقة الحكومة القائمة بمصر بالتعرض للتجار أو بالثورة⁽⁴⁾ وربما كان لملك النوبة دور في دعم سلطان البجاة في الجنوب المصري وذلك لأنه لم يهدأ خاطره لامتداد السيادة المملوكية إلى سواكن، فقد أغار من قبل على سواكن وعيذاب وأسر وخرب ولهذا أرسل بيبرس حملته إلى النوبة سنة (686هـ / 1287م)⁽⁵⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 41، 40، 42.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

(3) الحدربي: نسبة إلى قبيلة حدرب التي يذكر أنها من أصل عربي وهي تعيش في ضواحي عيذاب وكانت عاصمتهم في هذه الضواحي على البحر الأحمر، ويجمع على حدارب على نحو حضارم. انظر: رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 230، تعليق 192.

(4) حامد عمار، علاقات مصر بالدول الإفريقية، مصر، مكتبة الدار العربية للكتاب 1996م، ص 135.

(5) ابن أبي الفضائل، النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، ص 282-283.

كما كانت تلك المناطق مكمنا قصيا للقبائل العربية المتمردة، وملجأً للهاربين من وجه السلطنة المملوكية ومن مثل ذلك أن الأمير كراي بعد أن حلت به نقمة الناصر محمد هرب إلى بلاد السودان⁽¹⁾. لهذا كان الملك الناصر يرسل الحملة العسكرية إلى بلاد السودان، حتى إنها مكثت في تلك المناطق ما يزيد على تسعة أشهر⁽²⁾.

وقد ذكر لنا ابن بطوطة في رحلته أنه لم يستطع سلوك طريق عيذاب إلى الحجاز لثورة البجاة والعربان هناك، كما ذكر أن سلطان جزيرة سواكن هو الشريف زيد بن أبي نمي وهو ابن شريف مكة، وقد صارت إليه من قبل البجاة أخواله⁽³⁾، وفي رحلة العودة من الحج يتكلم ابن بطوطة عن خضوع بعض القبائل العربية لسيطرة البجاة فيقول: «وسافرت منه في البر مع البجاة فسلطنا صحراء كثيرة النعام والغزلان فيها عرب جهينة وبني كاهل وطاعتهم للبجاة»⁽⁴⁾.

هذا وقد لاحظ ابن بطوطة أن لمدينة عيذاب نظام خاص يختلف في كينونتها السياسية عن المدن المصرية الجنوبية إذ كان حكمها مشاطرة بين البجاة والسلطنة المملوكية فلها حاكم من قبل ملك البجاة وآخر من قبل سلطان المماليك كما أن بها موظفا إداريا مهمته أن يكون مشرفاً على ما يرد من التجار، وأن لهم قوة عسكرية مرهوبة الجانب بدليل أنهم اشتبكوا في قتال مع قوات الحكومة، وهنا قرر أن يعود على مثل طريقه فيختار خطأ آخر وهو بلاد الشام الذي يوصله إلى البقاع المقدسة، يقول: «وثلث المدينة للملك الناصر وثلثها لملك البجاة وهو يعرف بالحدربي ولما وصلنا إلى عيذاب وجدنا الحدربي سلطان البجاة يحارب الأتراك (الجيش المملوكي) وقد فرق المراكب وهرب الترك أمامه، فتعذر سفرنا في البحر قبضاً ما كنا أعدناه من الزاد وعدنا مع العرب الذين اكرتينا الجمال منهم إلى صعيد مصر»⁽⁵⁾.

(1) المقرئزي، السلوك، ج2، ص36-37.

(2) انظر إلى: أخبار هذه الحملة باختصار: المقرئزي، السلوك، ج2، ص145.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج2، ص101.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص159.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص230، 231.

ثانياً: بلاد الشام

1- بعض الصور عن علاقات المسلمين بالإفرنجة تحت الحكم الصليبي في الربع الأخير من القرن السادس الهجري / 12م.

شكلت الحملات الصليبية فرصة مناسبة لتوثيق العلاقات بين الغربيين المسيحيين والشرقيين من المسلمين والمسيحيين معاً. واكتشف كل طرف الآخر، ومما ساعد على توثيق العلاقات بين الجانبين أن المستعمرات الصليبية كانت قائمة وسط إمارات إسلامية في بلاد الشام مثل حلب وحمص وحماة ودمشق وقد سهل ذلك اتصال الصليبيين بالمسلمين والقدرة على فهمهم عن كثب ودراية ومحو الصورة غير الصحيحة التي أخذوها عن المسلمين قبل مجيئهم إلى المنطقة⁽¹⁾، وبالرغم من تداعيات هذه الحروب، وما أفرزته من روح عدوانية جعلت موقف المؤرخ المسلم أكثر توتراً ولغته أكثر تشنجاً، إلا أن حبل التعايش والتعارف بين الصليبيين والمسلمين لم ينقطع بالمرة. يقول أرنست باركر (Ernest Barker) إنه ينبغي أن ننظر إلى الحروب الصليبية على أنها فصل من فصول تاريخ المدنية في الغرب لا على أنها توسع وامتداد للسيطرة والديانة الغربية في الشرق⁽²⁾.

وبالرغم من بقاء الصليبيين مدة قرنين من الزمن في بلاد الشام، فإن صورتهم ظلت مبهمه في الكتابات التاريخية التي اهتمت بالجوانب العسكرية دون الجوانب المجتمعية⁽³⁾، ومن ثم يبدو دور الباحث مهماً في تحري وتقصي النصوص التاريخية

(1) حسان حلاق، العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، الدار الجامعية، 1406 هـ / 1986 م، ص 86.

(2) أرنست باركر، الحروب الصليبية، تعريب. د. الباز العريني، دار النهضة العربية، بيروت، 1967 م، ص 143، 15.

(3) إبراهيم القادري، مجتمع الصليبيين في بلاد الشام من خلال الأسطوغرافيا الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية، مجلة التاريخ العربي، العدد السابع عشر، 1421 هـ / 2001 م، ص 291.

التي تقدم تصحيحاً للصورة التي وضعتها الكنيسة، ومعها المؤرخون المسيحيون الذين بينوا باطلاً أن المسلمين عاشوا منعزلين عن الإفرنج المقيمين في بلاد الشام، وهو ما تدحضه تماماً الكتابات الإسلامية كما سنرى⁽¹⁾.

تعتبر رحلة ابن جبير من أهم المصادر التي ألقت الضوء على جوانب من علاقات المسلمين بالإفرنجية تحت الحكم الصليبي في تلك الفترة، ونلاحظ أن مقدار المشاهدة يتفوق بصورة واضحة في رحلته، لا سيما في حديثه عن بلاد الشام، فهو لا ينقل عن رحالة آخرين، أو يقدم نصوصاً للسابقين، وإنما يقدم رؤيته الشخصية الخاصة به.

وملاحظات ابن جبير تعد مادة ثمينة تعين الباحث على تلمس الأحوال والعلاقات في الشرق الأدنى بصفة عامة. وأحوال المسلمين بمناطق نفوذ الصليبيين بصفة خاصة.

فقد تركزت مضامين نصوص ابن جبير على النقاط التالية:

- المسلمون تحت الحكم الصليبي (الاحتكاك ورؤية الآخر).

- ثنائية الحرب والتعايش بين المسلمين والصليبيين.

المسلمون تحت الحكم الصليبي (الاحتكاك ورؤية الآخر):

يقول ابن جبير في نصه: «ومن أعجب ما يحدث به أن نيران الفتنة تشتعل بين الفتيين مسلمين ونصارى وربما يلتقي الجمعان ويقع المصاف بينهم ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض عليهم. شاهدنا في هذا الوقت الذي هو شهر جمادى الأولى، من ذلك خروج صلاح الدين بجميع عسكر المسلمين لمنازلة حصن الكرك⁽²⁾، وهو من أعظم حصون النصارى، وهو المعترض في طريق

(1) منى حمادة، صورة المسلمين في المصادر اللاتينية للحملة الصليبية الأولى، مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلة 13، العدد 1، 199، ص 256.

(2) قلعة الكرك - AL KERAD مدينة وقلعة في جنوبي الأردن على بعد عشرة أميال إلى الشرق من الطرف الجنوبي للبحر الميت، كانت الكرك تحتل مكانة هامة عند الفرنجة. استولى الفرنجة عليها أثناء حملاتهم الأولى في عهد الملك بغدوين الأول ومن ثم انتقلت إلى رينودي

الحجاز والمانع لسبيل المسلمين على البر، بينه وبين القدس مسيرة يوم أو أشف قليلاً»⁽¹⁾ وبعد ذلك يكمل ابن جبير ما جاء في النص السابق والذي هو خروج صلاح الدين لمنازلة حصن الكرك المتقدم الذكر يقول: «ومن أعجب ما يحدث به في الدنيا أن قوافل المسلمين تخرج إلى بلاد الإفرنج وسيبهم يدخل إلى بلاد المسلمين، شاهدنا من ذلك عند خروجنا أمراً عجيباً» وبعد أن استعرض ابن جبير مراحل المواجهة العسكرية التي أسفرت عن انتصار المسلمين على الصليبيين في نابلس، استطرد قائلاً: «وخرجنا نحن من دمشق وأوائل المسلمين قد طرقوا بالغنائم كل بما احتواه وحصلت يده عليه. وكان مبلغ السبي آلاف لم نتحقق إحصاءها، وخرجنا نحن إلى بلاد الفرنج وسيبهم يدخل إلى بلاد المسلمين، ونأهيك عن هذا الاعتدال في السياسة»⁽²⁾.

إن الصورة التي قدمها ابن جبير في نصه تعبر عن الثنائية المتناقضة المتمثلة في روح العداوة من ناحية، وضرورة التعامل والتعايش من ناحية أخرى، وإن أعجب ما يحدث به أن قوافل المسلمين تخرج إلى بلاد الفرنجة، وسيبهم يدخل إلى بلاد المسلمين» ، فقد ذكر ابن جبير بصورة موسعة هجوم صلاح الدين على حصن الكرك، والأراضي المجاورة له سنة (580هـ / 1184م) ومداومة مدينة نابلس والاستيلاء عليها وسبي كل من فيها، ثم سار منها إلى سبسطية فاستنقذ فيها جماعة من أسرى المسلمين. وما أن تم له ذلك حتى قفل عائداً إلى دمشق فوصلها في منتصف جمادى الآخرة وقد حملت قواته الكثير من الأسلاب والذخائر والنعم والكراع وما تنوء به، وما لا يمكن حصره. هذا وقد تطابقت أغلب المصادر المشرقية⁽³⁾ مع ما ذكره ابن جبير في خبر هذه الغزوة التي لم يسمع مثلها في البلاد

شابتون (أرنات) Renaud de chatillon. وكان أميراً متهوراً دعت غاراته المتواصلة صلاح الدين إلى شن هجومه الشامل على مناطق الفرنجة. انظر: أبو شامة، الروضتين في أخبار الدولتين، دار الجليل، بيروت، ج 2، ص 75. فولف فاتغ مولر فيز، القلاع أيام الحروب الصليبية، ترجمة محمد وليد الجلال، دار الفكر، دمشق، ط الثانية 1984م، ص 55-56. يوسف حسن غوانمة، إمارة الكرك الأيوبية، منشورات بلدية الكرك، الأردن، 1980م.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 223.

(2) المصدر نفسه، ص 233-234.

(3) ابن الأثير، الكامل، ج 11، ص 507. ابن شداد، النوادر السلطانية، ص 231-232. سبط

على حد قوله ، إلا أنه انفرد عن هذه المصادر في خبر المفارقة في علاقات المسلمين بالصلبيين ، وذلك حينما خرج مع قافلة دمشق في اتجاه عكة في وقت كان سببهم يدخل مناطق الشام الإسلامية .

يبدو أن هناك تحليلات وتفسيرات لهذا التناقض والتعارض المتضمن في هذا النص الذي لا بد من الوقوف عنده والنظر إليه . كانت أحوال بيت المقدس الاقتصادية سيئة للغاية الأمر الذي جعل ريموند الوصي على عرش الملك بغدوين الخامس يطلب من صلاح الدين أن يعقد معه هدنة فوافق صلاح الدين ، وتم عقد الهدنة في ربيع سنة (581هـ / 1185م) على أن تسري أربع سنوات⁽¹⁾ وبفضل هذه الهدنة استؤنفت حركة التجارة بين مصر والشام والسواحل الفلسطينية . وتعد هذه الهدنة تصريحاً على قدر كبير من الأهمية يساعد على تفسير المفارقة الواضحة في نص ابن جبير ، ذلك بأن قوانين السياسة السائدة في تلك الفترة من اتفاقيات ومعاهدات معقودة بين أمير مسلم وآخر إفرنجي لا يسري مفعولها إلا على أراضي محدودة من مناطق نفوذ المتعاهدين⁽²⁾ ، وليس على كل الأراضي التابعة لهما .

فقافلة ابن جبير خرجت من دمشق متوجهة نحو عكة ، أي باتجاه الغرب وهي مناطق تابعة لصاحب بيت المقدس ، وكما بينا آنفاً فإن بينه وبين السلطان صلاح الدين هدنة ، في حين أن المنطقة التي نازلها الأخير وسبى أهلها تقع إلى الجنوب من دمشق ، وهي تحت نفوذ أصحاب حصن الكرك المذكور⁽³⁾ كذلك ألقى ابن

ابن الجوزي ، مرآة الزمان ، ج 8 ص 244 . أبو شامة ، الروضتين ، ج 2 ، ص 56 . المقرئ ، السلوك ، ج 1 ، ص 84 .

(1) هاملتون جب ، صلاح الدين ، ص 143 .

(2) يقول بغدوين Baudoin . صاحب بيت المقدس متحدثاً عن اتفاقية هدنة عقدها مع إيلغازي صاحب ماردين وحلب سنة 516 هـ : «قد حلفنا له (إيلغازي) وحلف لنا ما نكثنا ، وحفظنا بلدنا في غيبته نحن شيوخ ، وما أظنه يغدر ، بل ربما قصد طرابلس أو قصدني في القدس ، لأنني ما صالحته إلا على أنطاكية وأعمالها» . ابن العديم ، زبدة الحلب من تاريخ حلب ، تحقيق سامي الدهان ، المعهد الفرنسي بدمشق ، 1954 م ، الجزء 2 ، ص 204 .

(3) عبد المجيد بهيني ، أوضاع المسلمين تحت الإدارة الصليبية من خلال رحلة ابن جبير ، مجلة التاريخ العربي ، العدد 11 ، 1999 م ، ص 188 .

جبير الضوء على جانب هام، ونعني به التداخل في المعاملات التجارية، إذ أشار إلى أن قوافل المسلمين تدخل إلى مناطق الصليبيين وقوافل الصليبيين تدخل إلى مناطق المسلمين. يقول ابن جبير: «واختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكة كذلك، وتجار النصارى أيضاً لا يمنع أحدهم ولا يعترض (...) هذه سيرة أهل هذه البلاد في حربهم، وفي الفتنة الواقعة بين أمراء المسلمين وملوكهم كذلك، ولا تعترض الرعايا ولا التجار، فالأمن لا يفارقهم في جميع الأحوال سلباً أو حرباً. وشأن هذه البلاد في ذلك أعجب من أن يستوفى الحديث عنه»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن ابن جبير يؤكد على حرية تنقل القوافل والتجار المسلمين بين دار الإسلام ودار الحرب دون اعتراض عليهم، إلا أنه لم يستطع أن يقدم المبرر لذلك، ويبدو أن التعليل المؤكد في تفسير هذه الحالة يرجع إلى أمرين: أحدهما أن كلا الطرفين المتحاربين لم يكن يستطيع الاستغناء عن الآخر، إذ إن الصليبيين بعد أن تمكنوا من الاستيلاء على الساحل الشامي قاموا بإغلاق ذلك الساحل بالكامل في وجه المسلمين وصارت القوى الإسلامية الشامية بمثابة قوة برية حبيسة لا تستطيع تصريف منتجاتها التجارية، إلا عن طريق الصليبيين أنفسهم. ولا ريب في أن القوى الصليبية استفادت من ذلك حيث غنمت مغانم وفيرة من عوائد المكوس من جراء تجارة العبور. وهكذا ألفت رواية ابن جبير الضوء على أن العداء اتخذ في صفته شكلاً حربياً سياسياً فقط. بيد أنه لم يتخذ البعد الاقتصادي، ولم يستطع أي من الطرفين أن يقطع الآخر تجارياً، لأن ذلك كان يعني (الانتحار الذاتي) له قبل القضاء على خصمه⁽²⁾.

ثانياً: من اللازم أخذ موازين القوى بين الطرفين بعين الاعتبار، لأن اختلاف موازين القوى يؤثر بشكل كبير في المواقف السياسية الداخلية والخارجية، لذا من الصعوبة بمكان أخذ التعميم في هذه الفترة التي عرفت فيها هذه المنطقة تطورات

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 223-224.

(2) محمد مؤنس عوض، الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، ص 293-294.

سريعة ومتقلبة، فقد عرفت مملكة بيت المقدس الصليبية التمزق والتصدع في البناء الداخلي، في الوقت الذي كانت الجبهة الإسلامية قوية متلاحمة، هذا وقد فطن المؤرخون المعاصرون⁽¹⁾ إلى النتائج التي ترتبت عليه. كما نلاحظ أن الأحداث التي يذكرها أبو شامة عن وقائع سنة 580 هـ⁽²⁾ التي تزامنت مع وجود ابن جبير بالشام، كانت خلاف ذلك وهنا نستطيع أن نؤكد على أن الأمر لا ينطبق إلا على المدة التي زار فيها ابن جبير المنطقة المعنية، وأنه من غير الصحيح تعميم هذه الملاحظات على مناطق أخرى حتى في الفترة نفسها⁽³⁾.

- ثنائية الحرب والتعايش بين المسلمين والصليبيين:

على أنه بالرغم من الحروب القائمة بين المسلمين والصليبيين في هذه الفترة، فإن الصلات الاجتماعية والروابط الإنسانية ساعدت في كثير من الأحيان على تأطير العلاقات بينهما. وتوجد ثمة إشارات عديدة في المصادر المعاصرة توضح وتؤكد ما وصفه ابن جبير، فقد روى المؤرخ الدمشقي شهاب الدين أبو شامة بعض مظاهر العلاقات الاجتماعية والسلمية بين الجانبين، ومما قاله: «ولما طال القتال بين الطائفتين أمام عكا، أنس البعض بالبعض بحيث إن الطائفتين كانتا تتحدثان وتتركان القتال، وربما غنى البعض ورقص البعض لطول المعاشرة، ثم يرجعون إلى القتال بعد ساعة»⁽⁴⁾. أما ما كتبه أسامة بن منقذ فيفهم منه أن الصليبيين

(1) يقول ابن الأثير: «فاختلفت كلمتهم وتفرق شملهم وكان ذلك من أعظم الأسباب الموجبة لفتح بلادهم». ويقول سبط ابن الجوزي: «ظهر الخلاف بين الفرنج وتفرقت كلمتهم وكان ذلك سبباً لسعادة الإسلام». ابن الأثير، الكامل، ج 11، ص 527. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ص 248.

(2) يقول أبو شامة: «ولما بلغ الفرنج ذلك، خرجوا براجلهم وفارسهم إلى الذب عن الكرك. وكان على المسلمين فيه ضرر عظيم، فإنه كان يقطع عن قصد مصر بحيث كانت القوافل لا يمكنها الخروج إلا مع العساكر الجمة فاهتم السلطان بأمره لتكون الطريقة السابلة». أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص 55.

(3) عبد المجيد بهيني، أوضاع المسلمين تحت الإدارة الصليبية، ص 184 187.

(4) أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص 143.

لم يترددوا في الاستعانة بجيرانهم المسلمين، فأرسلوا إليهم يطلبون أطباء يداوون مرضاهم، وكان المسلمون يلبن طلباتهم بروح إنسانية على الفور⁽¹⁾، كما لا نعدم من النصوص ما يشير إلى اعتناق الصليبيين الديانة الإسلامية⁽²⁾.

إن من أجمل ما ذكره ابن جبير تصويره للتعایش السلمي بين المسلمين والصليبيين في مملكة بيت المقدس الصليبية، من ذلك ما يذكر عن فلاحى تبينين⁽³⁾، وعن أفضلية وضعهم بالمقارنة مع فلاحى المناطق الإسلامية المجاورة. يقول في نصه: «سكانها كلها مسلمون وهم مع الإفرنج على حالة ترفيه (...) وذلك أنهم يؤدون لهم نصف الغلة عند أوان ضمها وجزية على كل رأس دينار وخمسة قراريط ولا يعترضونهم في غير ذلك، ولهم على ثمر الشجر ضريبة خفيفة يؤدونها أيضاً. ومساكنهم بأيديهم وجميع أحوالهم متروكة لهم. وكل ما بأيدي الإفرنج من المدن بساحل الشام على هذا السيل، رسائيقهم كلها للمسلمين، وهي القرى والضباع، وقد أشربت الفتنة قلوب أكثرهم لما يبصرون عليه إخوانهم من أهل الرسائيق المسلمين وعمالهم، لأنهم على ضد أحوالهم من الترفيه والرفق، وهذه من الفجائع الطارئة على المسلمين: أنه يشتكى الصنف الإسلامي جور صنفه المالك له، ويحمد سيرة ضده وعدوه المالك له من الإفرنج، ويأنس بعدله»⁽⁴⁾.

أما في منطقة هونين (حصن للإفرنج) في مدينة بانياس فيقول ابن جبير: «وعمال تلك البطحاء بين الإفرنج وبين المسلمين، لهم في ذلك حد يعرف بحد المقاسمة، فهم يتشاطرون الغلة على استواء، ومواشيهم مختلطة، ولا حيف يجري بينهم فيها»⁽⁵⁾.

(1) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 134.

(2) المصدر نفسه، ص 167 - 168.

(3) تبينين: بلدة في جبال بني عامل المطلّة على بلد بانياس بين دمشق وصور. ياقوت، معجم البلدان ج 2، ص 14.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 235 - 236.

(5) المصدر نفسه، ص 234.

من خلال هذين النصين نلاحظ أن ابن جبير يقدم تناولاً هاماً لأوضاع المسلمين الخاضعين للاحتلال الصليبي، ويقرر أن ذلك هو أسلوب الإدارة الصليبية ليس على فلاحى الأراضي الواقعة بين تبينين وعكة فحسب، بل فى التعامل مع من فى نطاق أملاكهم من مدن الساحل الشامى. لكن تجدر الإشارة إلى أن الوضع السابق ينبغى ألا يعمم فى الزمان والمكان، ذلك لأن المشروع الصليبي لم يقدر له أن يمزج المسلمين مع الصليبيين فى نسيج واحد مشترك، إذ إن الصليبيين نظروا باستمرار نظرة شك وارتياب للمسلمين الخاضعين لهم⁽¹⁾. كما أن الدولة الصليبية قد أدركت الأهمية الكبيرة للنشاط التجارى من أجل تدعيم ميزانيتها المالية، وبالتالي لم يقدرُوا على التخلي عن الخدمات التى يمكن أن يؤديها السكان المسلمون، ولا سيما فى مجال الفلاحة نظراً لكثرة أعدادهم ولخبرتهم فى هذا المجال. أضف إلى ذلك أن هذه المنطقة تضررت أكثر من غيرها بحركة (الهجرة) التى حدثت قبيل الهجمة الصليبية على بلاد الشام وإبانها، الأمر الذى جعلهم يعانون من نقصان العنصر البشرى، من أجل ذلك أولى الأمراء الإفرنجية عناية كبيرة لمحاولة تعمير هذه المناطق، وقد أفاد المؤرخ وليم الصورى أن ملك بيت المقدس بغدوين (Baudouin) كان منشغلاً بمشكلة قلة سكان المدينة المقدسة، قلة تجعلها خالية منهم، إذ لم يكن بها العدد الملائم للقيام بما تحتاجه المملكة⁽²⁾. هذا وقد منح بغدوين فى سنة 1120 م، سكان القدس منحه ملكية حيث رفع عن كاهل الأهالى الضرائب التى كانوا مطالبين بدفعها من قبل، دون تمييز فيما بينهم «فصار لهم الحق فى أن يحملوا إلى المدينة المقدسة القمح والشعير»⁽³⁾.

(1) يستند الباحث محمد مؤنس عوض فى هذا الأمر على الرحالة الألماني تيودريش (theoderich) الذى زار مملكة بيت المقدس على ما يرجح خلال المرحلة من (567 / 569 هـ، 1171 / 1173 م). انظر إلى: محمد مؤنس عوض، الرحالة الأوروبيون فى مملكة بيت المقدس الصليبية (1099 / 1187) م، القاهرة مكتبة مدبولي، 1992 م، ص 180 200.

(2) وليم الصورى، الحروب الصليبية 1044-1184 م، ترجمة حسن حبشى، الهيئة المصرية العامة، 1991 م، الجزء 2، ص 317.

(3) المصدر نفسه، ص 360.

من خلال هذه السياسة الصليبية، استطاع الفلاح أن يتمتع بامتيازات في إطار الإقطاعات الإفرنجية عن أقرانه الفلاحين في دار الإسلام، ولا ريب أنها سياسة مؤقتة قد فرضتها الظروف التاريخية المرتبطة بالنتائج السلبية على اقتصاد مملكة بيت المقدس في هذه الفترة.

من جهة أخرى هناك من الدلائل ما يشير إلى شيوع نوع من الإقطاع الزراعي في دار الإسلام في عصر الحروب الصليبية، جرى بمقتضاه توزيع الأرض على الأجناد، ومعظم هؤلاء كانوا يوزعون الأرض بدورهم على الفلاحين لزراعتها⁽¹⁾، ومن الثابت أن جذور النظام الإقطاعي ازدادت رسوخاً في بلاد الشام أيام الدولة النورية ثم الأيوبية، وذلك لأن الفروسية التي كانت ركناً أساسياً من أركان الجيوش الإسلامية ارتبطت خدماتها الحربية بما يحصل عليه أربابها من الأرض⁽²⁾، لذا كان على الفلاحين المسلمين أن يساهموا في تجهيز الحملات الجهادية وتمويلها، وقد تحدث ابن الأثير عما يسمى بضريبة الجهاد وهي قطيعة كانت تقسط على الناس عندما تنفذ الأموال المرسومة لتمويل الحملات الجهادية⁽³⁾، حيثئذ أدرك الصليبيون خطورة النظام الإقطاعي الذي يتسع تدريجياً باتساع نطاق حركة الجهاد الإسلامي ضدهم في ذلك الدور، لهذا كان عليهم إصدار بعض الامتيازات لمن يكون في نطاق أملاكهم الزراعية في هذه المناطق المتاخمة. وإضافة إلى ما سبق، فإن حالة الترفيه التي تحدث عنها ابن جبير تشكل استثناء، ولا ينبغي أن يتصور المرء أن الوضع الذي أشار إليه يتسم بالطابع العام الشامل لكافة المسلمين الخاضعين للسيطرة الصليبية. فمن الأمور الجديدة بالملاحظة أن ابن جبير يشير في مواضع مختلفة إلى ما يفيد عدم الرضى بالعيش تحت نير الحكم الصليبي، منها ما ذكره عن وضع أسرى المسلمين الذين رآهم في مدينة عكا الصليبية، وهم يرسفون في الأصفاد، ويصرفون في الخدمة الشاقة وخاصة الأسيرات المسلمات. وفي أسواقهن

(1) الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، ص 255.

(2) سعيد عبدالفتاح عاشور، المجتمع الإسلامي في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية، ص 403-404.

(3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، 1987، ج 9، ص 96.

خلاخيل الحديد فتتفطر لهم الأفئدة ولا يغني الإشفاق عنهم شيئاً⁽¹⁾. وقد عبر عن الحسرة الشديدة حيالهم، حيث لا تنفع ولا تفيد. ومنها ما أورده من عبارات ذات دلالات عميقة تعبر عن اغتراب المسلم داخل الوجود الصليبي عندما أبدى ندمه لزيارة تلك المناطق، وهو يقدم النصيحة العامة لكل من تسول له نفسه في أن يشد الرحال إلى هناك فيقول:

«وليسست له (للمسلم) عند الله معذرة في حلول بلدة من بلاد الكفر منها إلا مجتازاً، وهو يجد مندوحة في بلاد المسلمين، لمشقات وأهوال يعانيتها في بلادهم منها الذلة والمسكنة الذميمة، ومنها سماع ما يفجع الأفئدة من ذكر من قدس الله ذكره، وأعلى خطره لا سيما من أرذالهم وأسفالهم، ومنها عدم الطهارة والتصرف بين الخنازير، وجميع المحرمات. فالحذر من دخول بلادهم، والله تعالى المستول عن حسن الإقامة والمغفرة ومن هذه الخطيئة التي زلت فيها القدم»⁽²⁾.

ومنها أنه أدرك الدور الصليبي في تغيير هوية المنطقة وتحويلها عن الإسلام من خلال السياسة التنصيرية، ونجد ذلك في شرح حال مدينة عكا، فيذكر أن مساجدها تحولت وصارت كنائس وصوامعها صارت محل أحد النواقيس، بل وصل الأمر أن صارت هناك بقعة صغيرة في مسجد عكا الجامع يجتمع فيها الغرباء من أجل إقامة الصلاة⁽³⁾. من خلال هذه اللقطات التاريخية المذكورة نتوصل إلى حقيقة وهي (السياسة التنصيرية) التي أراد الصليبيون تنفيذها في هذه المنطقة بغية توسيع رقعة عالم المسيحية على حساب الإسلام والمسلمين⁽⁴⁾.

نخلص من كل ما سبق أن رحلة ابن جبير المعاصرة للحروب الصليبية في الربع الأخير من القرن السادس الهجري تضيء مساحات هامة من المجتمع الإسلامي القابع تحت الإدارة الصليبية، وهي أفضل المصادر في تقديم صورة أكثر توازناً

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 240.

(2) المصدر نفسه، ص 239 - 240.

(3) المصدر نفسه، ص 237.

(4) انظر: محمد مؤنس عوض، الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، ص 288 - 289.

وحياداً بالرغم من تأثر أصحابها بتداعيات الحروب الصليبية لذلك يمكن اعتبارها وثيقة هامة للغاية، ولكنها لا تشكل رؤية متكاملة إلا إذا تم مقارنتها مع كتابات المؤرخين المشاركة والإفرنج الذين عاصروا بدورهم الحروب الصليبية. زد على ذلك أنه بالاستناد إلى روايات ابن جبير، يمكننا أن نقسم المجتمع الصليبي إلى فئتين: فئة وفدوا على بلاد الشام ضمن الموجة الأولى من الصليبيين واستقروا مع المسلمين وتعايشوا معهم، وفئة هم الوافدون الجدد من الصليبيين جاؤوا في فترات متأخرة. ويبدو أن المسلمين كانوا أكثر انسجاماً مع الفئة الأولى الموصوفة بـ (حالة الترفيه) والتي كانت في نظرهم أفضل من الفئة الثانية الموصوفة بالجفاء والتعصب (أهل صور وعكا نموذجاً).

2 - مكانة المغاربة في نفوس أهل الشام

على الصعيدين الرسمي والشعبي خلال القرن السادس الهجري/12م:

انطلاقاً من المعلومات المتوفرة في مدونات المؤرخين والرحالين⁽¹⁾ نستنتج أن من بواعث توافد المغاربة على المشرق بصورة عامة وبلاد الشام بصفة خاصة، الرغبة الملحة في المشاركة في الجهاد وتحرير المدن الإسلامية التي يسيطر عليها الصليبيون عموماً، وبيت المقدس على وجه الخصوص، والدليل على ذلك أن الأندلسيين والمغاربة كانوا من أوائل المدافعين عن المسجد الأقصى غداة دخول الصليبيين إلى بيت المقدس سنة (492 هـ / 1099 م)، فقتل منهم عدد كبير داخل المسجد وعلى أبوابه. وقدر هذا العدد بنحو ثلاثة آلاف رجل من المقيمين بالمدينة والمجاورين بالمسجد الأقصى⁽²⁾، هذا وقد أدت قدسية بيت المقدس في نفوس المغاربة والأندلسيين إلى إدارج قضية تحرير القدس في تفسير بعض الآيات القرآنية، كما هو حال الفقيه أبي الحكم بن برجان الأندلسي، الذي قال عنه المؤرخ

(1) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، تحقيق فيليب حتي، مكتبة الثقافة، ص 81. أبو شامة، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف «بالذيل على الروضتين» دار الجليل، بيروت، ط 2، 1974 م، ص 7، 186.

(2) مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل، ج 1، ص 273.

الدمشقي أبو شامة إنه قام بتفسير القرآن كما أخبره الشيخ مجد الدين بن جهبل الحلبي، الذي وجد فيه تفسير قوله تعالى (ألم غلبت الروم) على النحو التالي: «إن الروم (الصلبيين) سيغلبون في رجب سنة ثلاث وثمانين وخمس مئة، ويفتح بيت المقدس ويعود لأصحابه العرب المسلمين»⁽¹⁾. وقد وقف على ذلك السلطان صلاح الدين واستحسنه. ولما كان الساحل الشامي قد خضع لاحتلال الصليبيين ما يقرب من القرنين من الزمان (6 و 7 هـ / 12 و 13 م) فإن أخبار المغاربة في المنطقة انحسرت ليعود ذكر المغاربة من جديد مع حملات المسلمين التحريرية لساحل الشام من الصليبيين، وقد كانت مشاركة المغاربة والأندلسيين في العمليات الحربية ضد الصليبيين منذ بدأ السلطان نور الدين زنكي يجهز لتحرير القدس، واستمر دورهم في الجهاد طوال الفترة التي تلت انتهاء حكمه ويمكن القول إن أعدادهم ازدادت بشكل كثيف في عهد السلطان صلاح الدين، فظهرت مشاركتهم على وجهين: الأول محاربين أساسيين، والثاني مرافقين للجيش الشامي يقومون بتقديم الخدمات التي لا تقل أهمية عن غيرها في ميدان الحرب⁽²⁾، ولا ريب أن هذا الأمر كان له الأثر الإيجابي للمغاربة من قبل الإدارة الإسلامية إبان الفترة الزنكية والأيوبيية، والأثر السلبي عليهم من قبل الإدارة الإفرنجية، فمثلاً ما كانت هناك سياسة ترحيب واستقبال وتوطين للمغاربة في البلاد الشامية الإسلامية، نجد في مقابلها سياسة تهجير واضطهاد وتمكيس دون غيرهم في البلاد الشامية الإفرنجية، وذلك من جراء اشتراكهم مع المسلمين ضد الصليبيين.

والجدير بالذكر أنه بالرغم من الشهرة البحرية للمغاربة، والتي أشادت بها المصادر والدراسات التاريخية وكتب الرحلة ليس في الغرب فقط، ولكن في

(1) علي أحمد، القدس في نظر المغاربة والأندلسيين خلال العصور الوسطى، مجلة التاريخ العربي، العدد 9، 1999 م، ص 65 57 إبراهيم بن محمد المزيني: رحلات المغاربة إلى المشرق الإسلامي في عصر الحروب الصليبية، ص 337 - 351. عبد السلام تدمري، الأندلسيون والمغاربة في طرابلس الشام، التاريخ العربي، العدد 12، 1999 م، ص 24 - 26.

(2) أبو شامة، عيون الروضتين، ج 2، ص 106 - 107.

المشرق كذلك⁽¹⁾. نلاحظ قلة المصادر التي تتحدث عن ذلك بالتفصيل ولعل مدونة رحلة ابن جبير أفضل من يؤرخ لدور المتطوعين المغاربة في جيش نور الدين محمود زنكي وفي جيش صلاح الدين الأيوبي في زمن الحروب الصليبية، علماً بأن وجود المغاربة بمصر والشام لم يرتبط غالبية بحدث محدد (الحملة الصليبية الثالثة وتوجيه الرسالة إلى يعقوب المنصور الموحد)، بل يعود إلى فترات سابقة، الأمر الذي يستوجب التمييز بين المغاربة المستقرين، وهم الذين ورد لهم ذكر في المصادر المشرقية وكانت لهم أدوار طلائعية في المعارك البحرية، والمتطوعين الجدد الذين وإن شاركوا في الجهاد ضد الصليبيين فإن مشاركتهم كانت في المواجهات البرية على وجه الخصوص ونلاحظ من توزيع النازحين المغاربة في المشرق أنه لم يكن متساوياً بالشكل المعروف، حيث إن هناك مناطق استطاعت استقطاب أعداد هامة من هؤلاء، ويرجع ذلك إلى الظروف السياسية والاقتصادية. فمن البلدان التي استأثرت بنصيب وافر من هؤلاء المهاجرين مصر وبلاد الشام⁽²⁾. وسبب ذلك مرتبط بظروف المغرب الإسلامي ومرتبطة أيضاً بظروف المنطقة الشامية بوجه خاص التي استقبلت النازحين⁽³⁾. لكن ما يهمنا في هذا السياق هو عوامل الجذب والاستقطاب التي يمكن حصرها في التوافق مع تطلعات القادمين المغاربة من الأندلسيين إلى بلاد الشام من جهة، وما لاقاه المغاربة من اهتمام واحترام على المستويين الرسمي والشعبي من جهة أخرى.

يتضح من مجموعة النصوص الأخرى التي تحتوي عليها رحلة ابن جبير علو مقام أسرى المغاربة لدى السلطان نور الدين وأهل الشام، لما قاموا به من مشاركة في جهاد الصليبيين، فيذكر أن مسلمي هذه الناحية إذا أوصى أحدهم بمال فإنما

(1) راجع كلامن: المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بولاق، (1270 هـ / 1853 م)، ج 1، ص 368. المقرئ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1949، ج 3، ص 111.

(2) عبد المجيد بهيني، أثر مهاجري المغرب الإسلامي في الحياة العلمية بالشرق خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، الثاني والثالث عشر الميلاديين، مجموعة الدراسات والأبحاث حول العلاقات المغربية المشرقية، جامعة القاضي عياض، أعمال ندوتي 1994 - 1997، ص 17.

(3) انظر إلى: عبد المجيد بهيني، المغاربة والجهاد البحري ضد الصليبيين، ص 141 151.

يخصصه لافتكاك المغاربة، وكذلك شأن الولاة والأميرات (الخواتين). وفرق السلطان نور الدين زنكي اثني عشر ألف دينار لفداء أسرى المغاربة فلما علم أن بعض الأسرى من مدينة حماة رفض فداءهم وأمر بفداء المغاربة وحدهم، وقال: «هؤلاء (الشاميون) يفتكهم أهلهم وجيرانهم، المغاربة غرباء لا أهل لهم»⁽¹⁾.

ولم يقتصر أمر افتكاك الأسرى على السلطان والأمراء والأميرات، بل يتحدث ابن جبير كذلك عن تاجرين من مياسير التجار بدمشق وأغنيائهم، أحدهما يدعى نصر بن قوام والآخر أبو الدر ياقوت اللذين «نصبهما الله عز وجل لافتكاك الأسرى المغربين بأموالهما وأموال ذوي الوصايا، لأنهما المقصودان بما قد اشتهرت من أمانتهما وثقتهما وبذلتهما في هذا السبيل، فلا يكاد مغربي يخلص من الأسر إلا على أيديهم»⁽²⁾.

صحيح أن هذه الأخبار تلقي الضوء على وضعية الأسرى المغاربة تحت الإدارة الصليبية، لكن من الصعوبة التقرير بأن أغلبهم كانوا ضحايا المواجهات البرية ضد الصليبيين وقتذاك، فهذا أسامة بن منقذ يذكر أن الفرنجة استولوا، في حدود منتصف القرن السادس الهجري، على مركب كان ينقل على متنه حوالي أربعمئة نفس رجالاً ونساءً من الحجاج المغاربة، وأن المشاركة أولياء الأمور، ومن بينهم أسامة نفسه، عملوا كل ما في وسعهم من أجل افتدائهم من أيدي الصليبيين⁽³⁾.

ويخبرنا أبو شامة عن مغاربة أندلسيين قدموا إلى دمشق في سنة 627 هـ بعدما تم افتكاكهم على ساحل الشام من أيدي الفرنجة⁽⁴⁾. هذا ويفترض كلود كاهن بعض الفرضيات المحتملة لوجود المغاربة في بلاد الشام الإفرنجية منها حجاج مغاربة ألقى عليهم الفرنجة القبض في طريقهم إلى الحج ومشاركين في الجهاد ضد الصليبيين فتم أسرهم، وتجار وحجاج أسرهم في البحر القراصنة الصليبيون وباعوهم على سواحل بلاد الشام⁽⁵⁾.

(1) ابن جبير، الرحالة، ص 240.

(2) المصدر نفسه، ص 240.

(3) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 81.

(4) انظر: أبو شامة، تراجم رجال القرنين، ص 186.

(5) انظر: كلود كاهن، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، سينا

ولم يكن فداء الأسرى يقع على حساب بيت المال باستمرار، فقد يحدث أيضاً وهذا عندما يعجز بيت المال، أن تنظم حملة تبرع إما بمبادرة من السلطة العليا أو من الأوساط الشعبية، والفقهاء والقضاة والصلحاء يسهرون على جمع الأموال من السكان لمفاداة الأسرى إذا لم يستطع بيت المال أو المصلحة الرسمية القيام بهذه المهمة⁽¹⁾، وبطبيعة الحال فإن تضامن السلطة برئاسة السلطان نور الدين والولاة والأميرات والتجار من أجل إنقاذ الأسرى المغاربة يعد من أعظم المبادرات السياسية والإنسانية في هذه الفترة. أما المبالغة في اهتمام نور الدين بأمر الأسرى المغاربة إلى حد تفضيلهم على أهل البلاد المحليين (أسرى حماة)، فذلك لأنهم كانوا أكثر من غيرهم تضرراً من الأسر واحتمال طوله واستمراره، وأنهم غرباء لا أهل لهم وهنا أبدى ابن جبير تعجبه من عناية الله تعالى بهذا الصنف المغربي على حد قوله⁽²⁾.

من المؤكد أن الاهتمام الكبير كانت توازيه سياسة تقوم على توفير السبل المادية لجلبهم وتشجيعهم على الإقامة والاستقرار، يذكر ابن جبير أن نور الدين زنكي عين للمغاربة الغرباء أوقافاً كثيرة منها سبعة بساتين وأرض بيضاء، وأن المشرف عليها هو الآخر مغربي يدعى أبا الحسن علي بن سرداب الجياني⁽³⁾، كما يروي لنا المقرئ من خلال إشارة أوردها عند حديثه عن الحمامات التي كانت برفقة صلاح الدين الأيوبي خلال الفترة الطويلة التي قضاها لتحرير بيت المقدس والمدن الشامية الأخرى من أيدي الصليبيين، حيث يتحدث عن وجود أكثر من ألف حمام، وكان الذين قاموا بمهمة تجهيزها وتحضيرها من الأندلسيين المغاربة الفقراء⁽⁴⁾. ويبدو أن المغاربة لقوا عناية مميزة إلى حد كبير في العصر الأيوبي، فقد

للنشر، القاهرة، ط. 1، 1995 م، ص 176.

(1) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر والوسيط، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1998 م، ص 107.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 240.

(3) المصدر نفسه، ص 221.

(4) المقرئ، السلوك، القسم الأول، ص 94.

تجلت صور المكافأة لهؤلاء المغاربة بتلك الإقطاعات التي منحها صلاح الدين وابنه الأفضل الذي خلفه في الحكم والتي تتمثل في مجموعة من الأوقاف والإقطاعات التي حبست لعلماء المغاربة في كل من دمشق وبيت المقدس⁽¹⁾.

ولا شك أن مجموعات المغاربة قدمت للمجتمع الشامي خدمات جليلة في القطاعات الخدمائية وغيرها، ذلك لأنهم يرضون بأقل الأجور وأرخصها⁽²⁾ مثلما علت شهرتهم وطارت على صعيد الأمانة والجد والإخلاص في العمل⁽³⁾، وهذا ما جعل الطلب عليهم شديداً في معظم الأحيان وبخاصة من المسؤولين في الإدارة والحكم. وإن دلت ظاهرة كهذه على شيء، فإنما تدل على إنجاز الأعمال مهما كانت بأقل مقدار من المال، وبالتالي يكون دورها الرائد في دعم الاقتصاد الشامي، هذا مع العلم بأن الظروف الاقتصادية التي كانت تعيشها المنطقة صعبة للغاية، وذلك بتزامن تلك الفترة مع الحروب الصليبية. أضف إلى ذلك أن أهل الشام لم يجدوا في أنفسهم حاجة إلى استقبال معارضين مغاربة ذوي أفكار مغايرة لأفكار حكام الأندلس والمغرب، فقد نال هؤلاء من السلطات العليا كل الاحترام والتقدير، وذلك لأن منهم المفكرين والعلماء والتجار المعروفين الذين تضررت مصالحهم المادية والمعنوية أكثر من غيرهم. يقول ابن جبير عن أحد الأعيان المرابطين الفارين من دولة الموحدين بالمغرب المستقرين بالربوة من منطقة الشام:

«والأمين (فيها) الآن من بقية المرابطين المسوفيين، ومن أعيانهم، يعرف بأبي الربيع سليمان بن إبراهيم بن مالك، وله مكانة من السلطان ووجوه الدولة... وهو متمسك بالخير ومرتسم به، وهو متعلق بسبب من أسباب البرقي إيواء أهل المغرب من الغرباء المنقطعين بهذه الجهات⁽⁴⁾. وقد بلغ من اهتمام الشاميين بالمغاربة أن وقفوا على موتاهم مقابر خاصة بهم كمقبرة خليل بن زويزان التي تقع إلى الجنوب

(1) أبو شامة، الروضتين، ج2، ص 137.

(2) علي أحمد، بلاد الشام في نظر المغاربة والأندلسيين منذ بداية القرن السادس الهجري حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ص 55

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 221

(4) المصدر نفسه، ص 215.

من مقابر الصوفية والتي وقفت على ما يبدو على الصالحين من الصوفية وغيرهم من العلماء المغاربة، وكان أول الذين دفنوا بها من المغاربة أبو الحسن علي المراكشي⁽¹⁾، والمقبرة تعرف (بمقبرة فقراء المغاربة) وتقع في سفح جبل قاسيون في مغارة الدم شمال دمشق⁽²⁾.

بعد هذا الجرد للظروف والتطورات التي أسهمت في اعتماد الإدارة الإسلامية على المغاربة في الميدانين الحربي والمدني، سنحاول في مجال آخر مناقشة الإجراء العدائي الذي اتخذته الصليبيون ضدهم، والذي أشار إليه ابن جبير في أثناء زيارته لحصن تبين.

يقول: «وهو موضع تمكيس القوافل وأكثر المعترضين في هذا المكس المغاربة ولا اعتراض على غيرهم من جميع بلاد المسلمين، وذلك لمقدمة منهم أحفظت الإفرنج عليهم، سببها أن طائفة من أنجادهم غزت مع نور الدين، رحمه الله، أحد الحصون فكان لهم في أخذه غنى ظهر واشتهر، فجازاهم الإفرنج بهذه الضريبة المكسية ألزموها رؤوسهم، وقال الإفرنج: إن هؤلاء المغاربة كانوا يختلفون على بلادنا ونسألمهم ولا نرزأهم عليهم، فلما تعرضوا لحربنا مع إخوانهم المسلمين علينا وجب أن نضع هذه الضريبة عليهم، فللمغاربة في أداء هذا المكس سبب من الذكر الجميل في نكايتهم بالعدو يسهله عليهم ويخفف عنهم⁽³⁾. نستخلص من هذا النص أن الإفرنج كانوا يطبقون سياسة المسالمة مع المغاربة منذ أول وهلة وكان هذا قبل ارتباطهم مع جيش نور الدين زنكي، وهنا لا بد أن نقف على الأسباب الداعية إلى تطبيق هذه السياسة! في الواقع لم نجد على كثرة المصادر سوى إشارة واحدة تدل على استعانة الإفرنج بمحاربين من الأندلس أتوهم بحراً للمشاركة في قتال المسلمين وحصار دمشق سنة (543 هـ / 1148 م). إذ يقول أبو الحكم الأندلسي وهو مقيم بدمشق من قصيدة له:

(1) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص 153.

(2) المصدر نفسه، ص 173.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 235.

أثاناً ما ثنا ألف عديداً أو يزيدونا
فبعضهم من أندلسٍ وبعض من فلسطيناً
ومن عكا ومن صور ومن صيدا وتبنيينا
إذا أبصرتهم أبصر ت أقواماً مجانينا⁽¹⁾

أضحى من غير المعروف أن الإدارة الإفرنجية استقبلت أحد من أولئك المحاربين الأندلسيين، والمرجح أنهم لم يصلوا، إذ امتنع كونت طرابلس ريموند الثاني (531 - 546 هـ / 1136 - 1151 م) عن المشاركة في تلك الحملة خوفاً على عرشه⁽²⁾. وسواء حصلت هذه الاستجابة أو لم تحصل وهو المرجح، فإن تلك الإشارة تكشف عن معرفة الإفرنج بخبرات المغاربة والأندلسيين في الشؤون العسكرية وخصوصاً في ميدان الملاحة البحرية.

ولما علم الإفرنج مشاركة الأنجاد المغاربة⁽³⁾ في مساعدة نور الدين زنكي في غزوه لأحد الحصون، قامت بفرض ضريبة زائدة على المغاربة على نحو خاص عقاباً لهم على تلك المشاركة في تلك القضية المقدسة. وقد أرادوا من هذه السياسة تضيق الخناق عليهم وتغيير وجهتهم بغية تهجيرهم من المنطقة والتقليل من انخراطهم في الجيوش الإسلامية. والمرجح أن هذا الإجراء العدائي لم يسفر عن توقيف مشاركة المغاربة في الجهاد ضدهم لأنهم حظوا في الجانب الآخر بكل التقدير والاحترام من إخوانهم الشاميين سواء على المستوى الرسمي أو الشعبي.

(1) أبو شامة، الروضتين في أخبار الدولتين، ج 1، ق 1، ص 139.

(2) عمر عبد السلام تدمري، لبنان من السقوط بيد الصليبيين حتى التحرير، طرابلس، دار الإيمان، 1997، ص 62.

(3) شارك كثير من المغاربة في العمليات الحربية ضد الصليبيين نذكر من هؤلاء على سبيل المثال: الفقيه يوسف دوياس المغربي القندلاوي الذي استشهد أثناء حصار الفرنج لمدينة دمشق، ثم عبد السلام المغربي الذي أسر أثناء حصار جيوش صلاح الدين لمدينة صور. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح محمد يوسف الدقاق. المجلد التاسع، ط الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987 م، ص 353. السيد عبدالعزيز سالم وأحمد مختار العبادي، تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، دار النهضة العربية، بيروت، 1981 م، ص 281.

ويرى ابن جبير أن في أداء هذا المكس الظالم دعاية للمجاهدين المغاربة في بلاد المشرق، وكذلك في التخفيف من عنت هذا الإجراء على نفوسهم طيلة هذه المدة.

من جهة أخرى أشار ابن جبير إلى حادثة تنصير أسير مغربي ارتد عن الإسلام واتجه إلى اعتناق المسيحية، وقد ذكر أنه من بونة عمل بجاية، فعرف أنه كان أسيراً وتم افتدائه على يد أحد تجار المسلمين، وبقي في جملة صبيان، ثم ذهب إلى عكا في إحدى القوافل التجارية وكان قد صحب النصاري وتخلق بكثير من أخلاقهم فما زال الشيطان يستهويه ويغريه إلى أن نبذ دين الإسلام فكفر وتنصر على حد قوله⁽¹⁾.

نستخلص من رواية ابن جبير هذه عدة نقاط يمكن أن نلخصها بما يلي. أولاً: إنه يملك قدراً من الموضوعية ولا يتصف بالنظرة الأحادية، فهو ليس ممن يكيل الثناء والمديح لعناصر المغاربة بصفة مستمرة.

ثانياً: إن هذه الحادثة ذات طابع فردي، وقد خلت الرحلة من أي إشارة أخرى للتنصير الفردي أو الجماعي. إذن فهي حادثة استثنائية منفردة لم يورد ذلك الرحالة تكراراً لها.

ثالثاً: إن إيراد مثل هذه الحادثة يدل على أنه أدرك خطورة (البعد التنصيري) كأحد أهداف المشروع الصليبي، ولامراء في أن رواية ابن جبير لها شأنها في ذلك المجال مع ندرة ما ورد عن هذا الشأن في المصادر التاريخية المعاصرة. زد على ذلك أنه ذكر حادث التنصير مدة إقامته بمدينة صور التي امتدحها من حيث لين طبائع أهلها، والميل إلى الغرباء المسلمين، وهذا خلاف ما عاينه من أهل عكا. مما يكشف لنا بجلاء أثر احتكاك الصليبيين بالمسلمين في هذه الفترة، وفي هذا رؤية للسلوك الاجتماعي من جانب ابن جبير.

وتجدر الإشارة إلى أن أسامة بن منقذ يقدم لنا تصورات هامة عن الجانب التنصيري، فقد أورد أمر أحد النصاري الذي اعتنق الإسلام وحسن إسلامه

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 241.

ثم ارتد بعد ذلك إلى المسيحية⁽¹⁾. وبالرغم من الفارق الأساسي بين رواية ابن جبير عن حادثة المغربي ورواية أسامة بن منقذ، إلا أن حادثة المغربي أشبه بالحالة الاستثنائية المتفردة⁽²⁾.

أما في عصر المماليك فيبدو أن المغاربة لقوا عناية مميزة إلى حد كبير من جميع حكام بلاد الشام في مختلف الفترات والأوقات، وذلك بتقديم التسهيلات الكثيرة لهم والتي كان من أبرزها تخفيض المكوس على بضائعهم بخلاف بقية التجار من الشاميين والمصريين، وبهذا فقد منحت السلطات الشامية امتيازات تجارية خاصة للجالية المغربية - يخبرنا ابن بطوطة عن مدينة قطيا أن بها «تؤخذ الزكاة من التجار وتفتش أمتعتهم، ويبحث عما لديهم أشد البحث، وفيها الدواوين والعمال والشهود... وكان بها في عهد وصولي عز الدين أستاذ دار (الحاجب الملكي) أقماري من خيار الأمراء أضافني وأباح الجواز لمن كان معي، وبين يديه عبد الجليل المغربي الوقاف وهو يعرف المغاربة وبلادهم، فيسأل من ورد منهم من أي البلاد لتلايلبس عليهم، فإن المغاربة لا يعترضون جوازهم على قطيا»⁽³⁾.

هذا ولم تتوقف سياسة الترحيب والاستقطاب للمغاربة على عهد المماليك، بدليل ما سجله ابن بطوطة بهذا الخصوص، يقول: «وأهل دمشق... يحسنون الظن بالمغاربة ويطمثون إليهم بالأموال والأهلين والأولاد»⁽⁴⁾.

كما جاء على لسان ابن بطوطة أنه «كان بدمشق فاضل من كتاب الملك الناصر (دينكيز) يسمى عماد الدين القيصراني من عادته أنه متى سمع أن مغربياً وصل إلى دمشق بحث عنه، وأضافه وأحسن إليه وعلى هذه الطريقة أيضاً كاتب السر الفاضل علاء الدين بن غاتم وجماعة غيره»⁽⁵⁾.

المستفاد من خلال ما سبق أن الشاميين لم يستغنوا في أي وقت من الأوقات

(1) أسامة بن منقذ، الاعتبار، ص 167.

(2) محمد مؤنس عوض، الجغرافيون والرحالة المسلمون، ص 253، 296.

(3) ابن بطوطة، ج 1، ص 233.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 331.

(5) المصدر نفسه، ج 1 ص 332.

إبان العهد الأيوبي عن المغاربة، وأن هؤلاء شاركوا مشاركة فعالة في قضية الجهاد المقدس ضد الصليبيين، الأمر الذي يجعلهم في مصاف الفئة المميزة في نظر السلطان نور الدين الزنكي وصلاح الدين، والفئة الأكثر سوءاً ومعاناة واضطهاداً في نظر الصليبيين سواء من حيث أسرهم في السجون أو بفرض الضرائب عليهم دون غيرهم، لكن تجدر الإشارة إلى أنه لم تقف عزائم المغاربة عن مناصرة إخوانهم المشاركة باستمرار وعن الرغبة الملحة في المشاركة الجهادية من أجل تحرير البقاع الإسلامية طوال فترة حكم المماليك بمصر والشام⁽¹⁾.

3 - الدماشقة يرسلون سفيراً مغربياً لمقابلة تيمورلنك سلطان المغول والتتر:

- تعرضت بلاد الشام للخطر المغولي مجدداً على يد تيمورلنك⁽²⁾، فقد استعد للزحف نحو الشام كما فعل هولاكو⁽³⁾ قبل أكثر من قرن مما شكل تهديداً فعلياً للحدود الشمالية للسلطنة المملوكية وللدولة العثمانية الناشئة في آسيا الصغرى.

(1) راجع بعض الصور البطولية للمجاهدين المغاربة: أحمد مختار العبادي، تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، ص 324. عبد الحميد بهيني، أثر مهاجري المغرب الإسلامي في الحياة العامة بالشرق خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ص 21 - 24. عبد الهادي التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، المجلد 7، ص 220. د. التازي، أوقاف المغاربة في المقدس، راجع التعليق رقم 28.

(2) يعود أصل تيمورلنك إلى قبيلة كوركان إحدى فروع قبيلة برلاس التتية، أطلق عليه لقب تيمور كوركان ومعناه صهر الملوك. وأصل اسمه «تمر» ثم أضيف لاسمك ومعناه الأعرج. يقول ابن خلدون: «وهذا الملك تمر من زعماء الملوك وفراعنتهم، والناس ينسبونه إلى العلم، وآخرون إلى اعتقاد الرفض، لما يرون من تفضيله لأهل البيت وليس من ذلك كله في شيء، إنما هو شديد الفطنة والذكاء، كثير البحث واللجاج بما يعلم وبما لا يعلم، عمره بين الستين والسبعين، وركبته اليمنى عاطلة من سهم أصابه في غارة أيام صباه» انظر إلى: ابن عرشاه، عجائب المقدور في أخبار تيمور، نشر ما نجر، طبع هولندا، 1772، المطبعة العلوية بالقاهرة، 1887، عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص 428.

(3) هو هولاكو بن تولوي بن جنكيز خان، وظل هولاكو متمسكاً بوثنيتته شأن أجداده، شديداً على الديانات عامة وعلى الإسلام خاصة عرفه ابن بطوطة أنه «الكافر هلاون بن تنكير التتري» انظر إلى: ابن كثير البداية والنهاية، 13، ص 241. رحلة ابن بطوطة، ج 3، ص

GIBB: THE TRAVELS , P - 559 - NOTE 21 - HOULAGON .81

دفع الحرص واليقظة بتيمور لأن يظل على اطلاع على أحوال دولة المماليك، بواسطة شبكات من الجواسيس بثها في بلاد الشام ومصر، وذلك قبل بدء الصراع المسلح بوقت طويل، كان يطمع باحتلال سورية ومصر ويهدف من وراء الاستيلاء على مصر الوصول إلى منصب الخلافة، لأن القاهرة كانت مقر الخليفة العباسي منذ أن قام هولاكو بتدمير بغداد سنة 656 هـ.

ولذلك كان يأمر في كل بلد يحتلها أن تكون الخطبة والسكة باسمه على اعتبار أنه قد اصطلح على أنها من علامات الخلافة⁽¹⁾، واللافت للنظر، أنه في الوقت الذي اشتد فيه الخطر التيموري وازداد الرعب في بلاد الشام، ولفت الأخطار دولة المماليك، نرى عدم الالتفات الجدي لهذا الخطر الخارجي، وإمعان الأمراء في مصر في نزاعهم على النفوذ، يدبرون المؤامرات ويحيكون الدسائس ويحدثون الفتن على غير عاداتهم من قبل⁽²⁾، ولم يقدم المماليك على إعداد القوات الكافية للتصدي لتيمور، وإنما اكتفوا بحشد قوات نيابات بلاد الشام في حلب وذلك بعد أن ورد إلى مسامعهم أن الجيش وجهته الشمال الشامي منطلقاً من ملطية كما يظن، وقد أدى سوء تنظيمهم العسكري وعدم استعدادهم القتالي إلى الاستعانة بالسكان المحليين للقتال في الخطوط الأمامية، مما أضعف مقاومتهم، وقد حصل بين الفريقين مناوشات ومناورات خلال يومين ووقعت المعركة الفعلية في اليوم الثالث في 31 من تشرين الأول 1400 م. ولم تصمد مقاومة المماليك ولاذت قواتهم بالفرار قاصدين حلب رغبة في الاختباء وراء أسوارها، فتبعهم الجيش التيموري، وهاجم المدينة بكل ثقله حتى سقطت⁽³⁾، وبعدها خضعت حلب للتنكيل لمدة يومين حتى امتلأت المساجد والطرق بجنث القتلى ثم هدم الجيش التيموري المنازل وأحرق المساجد⁽⁴⁾، واستمر حصار القلعة ثلاثة أيام استسلم بعدها

(1) محمد أسد الله صفاء، تيمورلنك، بيروت، دار النفائس، ط الأولى، 1990 م، ص 188

(2) سهيل طقوش، تاريخ المماليك في مصر والشام، بيروت، دار النفائس، ط الأولى، 1997، ص 420.

(3) ابن عريشاه عجائب المقدور في أخبار تيمور، ص 205 - 207.

(4) المصدر نفسه، ص 207. ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص 405.

المحاصرون وأرسلوا مفاتيح القلعة إلى تيمور وطلبوا منه الأمان فأجابهم إلى طلبهم وظل تيمور لمدة شهر في حلب لم تكف عساكره خلالها عن النهب فيها حتى تركها خاوية على عروشها، ثم سار متوجهاً إلى دمشق. وهنا عمد السلطان الناصر فرج إلى جمع جيوشه نحو بلاد الشام في 2 من ربيع الثاني 803 هـ / 1400 م. لملاقاة الفاتح التتري ورده، وقد اصطحب معه القضاة الأربعة⁽¹⁾ وجماعة من الفقهاء ومنهم القاضي ابن خلدون الذي كان يومئذ معزولاً عن الوظيفة⁽²⁾. ولا ريب أن القاضي ابن خلدون حاول الاعتراض والتملص لولا أن غمره يشبك⁽³⁾ حاجب السلطان «بلين القول وجزيل الإنعام»⁽⁴⁾ ويبدو أن يشبك رغب في حضوره، ليس لأنه قاض مالكي معروف في مصر، بل لأنه مرشح ممتاز لمحاورة الملوك ومفاتيح الأمراء كما هو معروف عن سيرته في مجلس البلاط الإسباني في نهاية سنة 765 هـ / 1364 م. وما أن وصلت الحملة إلى دمشق في جمادى الأولى سنة 803 هـ، حتى اضطر ملك مصر إلى العودة للبلاد لتطويق ثورة⁽⁵⁾ كانت تنتظر غيبته،

(1) في عقد الجمان، تاريخ ابن قاضي شعبة كذلك: «خرج السلطان الملك الناصر فرج، ومعه الخليفة المتوكل على الله، والقضاة الثلاثة وهم صدر الدين المناوي الشافعي، والقاضي نور الدين علي بن الخلال المالكي، والقاضي موفق الدين بن الحنبلي، وأما القاضي جمال الدين الملطي الحنفي فإنه ما سار لكونه ضعيفاً، وسار معهم القاضي ولي الدين بن خلدون المالكي وهو معزول». التعريف بابن خلدون، ص 406، هامش 2.

(2) الوظيفة هنا (قاضي القضاة) المالكيين بالقاهرة. وهذا العزل جاء بعد مضي زهاء ثلاثة أشهر على وفاة السلطان برقوق والسبب الدسائس التي حيكت عليه، وقد رجع إلى حرفته السابقة - التدريس والمطالعة والتأليف حتى سفر السلطان الناصر فرج إلى سورية لصد تيمور عن مملكته، التعريف بابن خلدون، ص 406.

(3) هو يشبك الشعباني في عهد برقوق كان (خازندار) ومعلماً ومريباً، وأصبح فيما بعد ذا شخصية قوية بين أمراء البلاد حتى أسند إليه الإشراف على تنفيذ الأوامر السلطانية، والتر، لقاء ابن خلدون لتيمور لنك، ص 95 هامش 7.

(4) التعريف بابن خلدون، ص 407.

(5) أشيع في دمشق بأن جماعة من أمرائه توجهوا إلى مصر ليسلطوا الأمير لاجين الجركسي فعظم ذلك على مدبري السلطة من جماعة السلطان فاضطروا إلى حمله على العودة سريعاً إلى القاهرة لمواجهة الفتنة تاركين دمشق والرعية. راجع ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 12، ص 237-238.

وأمسى الموقف حرجاً في دمشق بعد أن اختفى الرؤساء وعميت الأنباء⁽¹⁾ ونتيجة لهذه المتغيرات في الموقفين السياسي والعسكري اضطر أهل دمشق أن يدافعوا عن مدينتهم بأنفسهم، واعتمدوا على القضاة والفقهاء في إسداء المشورة وإدارة شؤون مدينتهم، ويبدو أنهم في هذا الحال كانوا على علم بخبرة ابن خلدون في الشؤون السياسية وهنا يقوم ابن خلدون بدور السفير أيضاً، ولكن في هذه المرة لم يسفر عن بني الأحمر أو بني مرين، ولكنه كان سفيراً للقضاة والعلماء الذين كانوا يرغبون في الإفراج عن دمشق، وفي طلب الأمان من الملك التتري تيمورلنك⁽²⁾.

كانت إقامة ابن خلدون مع جمهرة القضاة والفقهاء بمدرسة العادلية⁽³⁾ ويذكر ابن عريشاه أسماء ثمانية من القضاة الذين اجتمعوا في ذلك الوقت بهذه المدرسة، يقول إنهم جعلوا ابن خلدون مديراً لإدارة أعمالهم⁽⁴⁾. ومهما يكن من أمر فقد اتفق القضاة على طلب الأمان من العاهل المغولي على بيوتهم وحرهم⁽⁵⁾، وقد جرى هذا الاجتماع إثر عرض تيمورلنك الذي أتى به رسولان جاءا فصرخا من بعيد تحت أسوار القلعة: «الأمير يريد الصلح، فابعثوا رجلاً عاقلاً حتى يحدث الأمير في ذلك»⁽⁶⁾. وفي الواقع كانت المقابلة الأولى لتيمورلنك برئاسة قاضي القضاة تقي الدين إبراهيم بن مفلح الحنبلي⁽⁷⁾ وبرفقة شيخ المتصوفة، ولعلّ القضاة اختاروه للسفارة، لأنه يجيد

(1) التعريف بابن خلدون ص 408

(2) عبد الهادي التازي، ابن خلدون سفيراً، م. المناهل، الرباط، العدد 16، السنة 6، 1979 م، ص 139.

(3) تقع في الشمال الغربي من مسجد الأمويين، وهو نفسه في القسم الشمالي الغربي من المدينة. أسعد أطلس، مساجد دمشق، ص 238: عبد القادر المغربي، إقامة ابن خلدون في المسجد العادلي، ص 42-74.

(4) ابن عريشاه، عجائب المقدور في نوائب تيمور، ص 55. والتر، لقاء ابن خلدون بتيمورلنك، ص 108، هامش 28

(5) التعريف بابن خلدون ص 408.

(6) المقرئزي، ج 3، ص 1046، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ص 238.

(7) هو برهان الدين إبراهيم الحنبلي (749-803هـ) وقد قابل السخاوي مهمته إلى تيمور بزيارة ابن تيمية قبل قرن من الزمان لغازان خان في دمشق. انظر: والتر، لقاء ابن خلدون

اللغتين: التركية والفارسية⁽¹⁾، وهذا ما كان ينقص ابن خلدون، فقد كان يجهل اللغتين كما هو معروف، لكن لم يعب هذا الأمر ابن خلدون إذ اكتسب... مهارات ومواهب أخرى جعلت منه رسولا خبيراً لمعالجة المستعصيات ومقارعة المشكلات.

ويعد أن أجاب العاهل المغولي قاضي القضاة بالتأمين لسكان دمشق وعوائلهم في هذا اللقاء، سأل تيمور القاضي برهان الدين عن ابن خلدون هل سافر مع الجيش المصري أم أقام بالمدينة؟ فأخبره القاضي بأنه مازال مقيماً بالمدرسة العادلية في المدينة⁽²⁾. هنا قد يثور سؤال: كيف علم العاهل المغولي بوجود ابن خلدون في دمشق، مع العلم أن رواية ابن عريشاه عن اجتماع ابن خلدون الأول بتيمور تظهر أنه لم يكن له أية معرفة سابقة بابن خلدون⁽³⁾، لهذا كان من الصعوبة بمكان أن يكون قد سأل ابن مفلح عنه.

لكن وعلى حسب ما ذكره ابن عريشاه فإن ابن خلدون معروف عند تيمور لنك وقتذاك، بدليل أنه لما رأى ملازمة ابن خلدون للزري المغربي⁽⁴⁾ قال: «ليس هذا الرجل من هاهنا»⁽⁵⁾. ولا يسعنا إلا أن نخمن أن العاهل المغولي قد علم بابن خلدون وغيره من المتبقين من الرعايا المصريين الذين تركوا في دمشق عن طريق جواسيسه ومخبريه الذين كانوا في المدينة حينذاك⁽⁶⁾.

بتيمور لنك، ص 31، ص 110

(1) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج 1، ص 331.

(2) التعريف بابن خلدون، ص 108.

(3) ابن عريشاه، عجائب المقدور في نوائب تيمور، ص 155 - 156.

(4) يقول ابن عريشاه: «كان مالكي المذهب والمنظر، أصمعي الرواية والمخبر فتوجه معهم بعمامة خفيفة، وهيئة ظريفة، وبرنس كهو رقيق الحاشية شبيه دامس الليل الناشئة» شبيه ابن عريشاه، عجائب المقدور، ص 156.

(5) ابن عريشاه، عجائب المقدور، ص 156.

(6) ربما يكون من بين الجواسيس والمخبرين الذين كان تيمور قد بثهم في مختلف المدن الفقراء المتصوفة، ويقال إن تيمور قد شوهد بين فقراء السميساطية «هذا وإن صداقة تيمور للأدباء والدرأويش كانت معروفة لدى الخاص والعام». راجع: ميكاتيلي، تيمور، ص 134 - 141.

على أي حال رأى ابن خلدون أنه لابدّ من ملاقاة تيمورلنك، لأنه كان قد سأل عنه، وعلى ما يبدو فإن ابن خلدون رغب في الذهاب إلى تيمورلنك مع القضاة في بداية الأمر، لولا أن وقع خلاف بين القادة والرؤساء حول تسليم المدينة، حيث غلبت ابن خلدون نزعة المغامرة والاعتصام بالجرأة إذ أبان للقضاة سبباً لرغبته في الذهاب وحده وعدم الاتصال بقدر الإمكان بجماعة المترددين من المصريين والشاميين، يحدثنا ابن خلدون عن ذلك بصراحة فيقول: «وبتنا تلك الليلة على أهبة الخروج إليه فحدث بين بعض الناس تشاجر في المسجد الجامع... وبلغني الخبر من جوف الليل، فخشيت المبادرة على نفسي وبكرت سحراً إلى جماعة القضاة عند الباب، وطلبت الخروج أو التدلي من السور لما حدث عندي من توهمات ذلك الخبر»⁽¹⁾.

تطوع ابن خلدون للقيام بدور السفير والسياسي القديم بالنيابة عن القضاة والعلماء الدماشقة إذ لم يكن غيره مؤهلاً في تلك الظروف للقيام بهذه المهمة الصعبة، ففي هذه الأوقات كان القضاة يرغبون في الإفراج عن دمشق وفي طلب الأمان من السلطان التتري تيمورلنك. ومما يؤكد ذلك - قول ابن عربشاه: «وكان ابن خلدون نازلاً في المدرسة العادلة فتوجه هؤلاء الأعيان إليه في تدبير هذه القضية (طلب الأمان) فوافق فكره فكرهم، فملكوه في ذلك أمرهم»⁽²⁾.

لما خرج ابن خلدون إلى معسكر السلطان التتري ألقى عند الباب جماعة من بطانته برئاسة شاه ملك الذي عينه لولاية دمشق، والتمس منه مقابلة السلطان، فسار به إلى خيمة جلوسه، أي حيث كان السلطان يجلس في مؤتمراته⁽³⁾. وهنا سنشهد لقطات تاريخية من لقاء ابن خلدون والسلطان التتري، وما جرى بينهما من أحاديث واتصالات متوالية كادت تشد ابن خلدون إلى بلاط السلطان من حيث لا يدري.

لم يكن ينقص ابن خلدون الكياسة والشجاعة ليسير إلى تيمور وهو يرتدي زيه المغربي، حيث قُدّم إلى السلطان على أنه «القاضي المالكي المغربي»⁽⁴⁾. ويبدو أن

(1) التعريف، ابن خلدون، 409.

(2) ابن عربشاه، عجائب المقدور في نوائب تيمور، ص 155.

(3) التعريف بابن خلدون، ص 409.

(4) المصدر نفسه، ص 409.

التعريف باسمه له مغزى سياسي، هو التأكيد على نزعته المغربية، علماً بأنه لم يكن قاضياً في المغرب، ثم إنه لم يتقلد في هذا الوقت وظيفة قاضي القضاة المالكية في مصر وربما اعتقد ابن خلدون أن السلطان سينظر إليه نظرة مختلفة تتصف بالحيادية وبالتالي سيزداد لطفاً ورقة إذا ما عرف أنه من أصل مغربي، وربما كان ابن خلدون يأمل أيضاً على الأقل في أن يكون مستشاراً للسلطان التتري في القضايا التي تخص الشمال الإفريقي على نحو ما كان بالأمس في البلاط المصري⁽¹⁾.

وقد وصف لنا ابن خلدون المشاهد الأولى لهذا اللقاء فقال: «ودخلت عليه بخيمة جلوسه، متكئاً على مرفقه، وصحاف الطعام تمر بين يديه تشربها إلى عصب المغل جلوساً أمام خيمته حلقاً فلما دخلت عليه، فانحنيت بالسلام وأوميت إيماءة الخضوع، فرفع رأسه ومد يده فقبلتها، وأشار بالجلوس فجلست حيث انتهيت، ثم استدعى من بطانته الفقيه عبد الجبار بن النعمان⁽²⁾ من فقهاء خوارزم فأقعه يترجم بيننا»⁽³⁾.

سأل سلطان التتر ابن خلدون عن أحواله وأخباره وسبب مقدمه إلى مصر، وما وقع له بها ثم سأل عن المغرب ومدنه وأحواله وسلاطينه، ثم طلب إليه أن يعد دليلاً مكتوباً عن أقاصي البلاد وأدانيها، جبالها وأنهارها، قراها وأمصارها حتى كأنه يشاهدها على حد قوله⁽⁴⁾.

(1) راجع سعائته في المهاداة والإتحاف بين ملوك المغرب والملك الظاهر برقوق، التعريف بابن خلدون، ص 370 وما بعدها.

(2) يعد عبد الجبار (770هـ إلى 805هـ) (1369م إلى 1403م) حجة في المسائل الشرعية في البلاط التيموري وكان بالإضافة إلى علمه الواسع بكل فروع المعرفة، يجيد لغات متعددة منها العربية والفارسية والتركية، ولقد عرف أنه (معتزلي) وكان بارعاً في المناقشات والمحاورات الجدلية، وأجرى نيابة عن تيمور مناظرات عدة مع علماء حلب ودمشق، توفي سنة 808هـ. انظر ترجمته: والتر، لقاء ابن خلدون بتيمور لنك، ص 121، 122، هامش 58. التعريف بابن خلدون، ص 410، هامش 1.

(3) التعريف بابن خلدون، ص 409.

(4) المصدر نفسه، ص 410-411.

لوحظ تمكن ابن خلدون عند سلطان التتر الذي دعاه لتناول طعام من بيته يسمونه الرشته⁽¹⁾، وعرف ابن خلدون كيف يتصيد الفرصة لإثارة حديث من الأحاديث التي تمكنه من تحقيق الهدف الذي من أجله حضر. فقد حدثه ابن خلدون بأنه كان يسمع به ويتمنى لقاءه منذ أربعين سنة أي منذ تألق نجمه وبرز مجده، وقد ضمن هذا الحديث شرحاً لطرف من آرائه ونظرياته الاجتماعية في العصبية والملك⁽²⁾، ويبدو مما رواه ابن خلدون أنه كان قد جمع معلومات تاريخية عن تيمورلنك قبل أن يلتقي به بزمان بعيد، ويؤيد ابن قاضي شعبة هذا في روايته عن اجتماع ابن خلدون الأول مع تيمور الذي قال فيه: «ولقد كتبت أيضاً ترجمتك (سيرته) وأرغب في أن أقرأها عليكم لتتمكنوا من تصحيح ما ورد فيها من الأوهام» فوافق تيمور على ذلك وعندما سمع عن نسبه سأل ابن خلدون كيف علم ذلك فأجابه ابن خلدون: «من تجار يوثق بهم كانوا قد قدموا إلى بلدك»⁽³⁾.

على أية حال كان الحوار ما بين السلطان والقاضي ابن خلدون منسجماً للغاية ولم يقطعه إلا وصول الخبر بالتزام القضاة والعلماء الطاعة مقابل الأمان الذي أعطي لهم بمقتضى مفاوضة ابن خلدون في شأن مدينة دمشق التي استطاع فيها أن يقنع الرؤساء والفقهاء بالتسليم⁽⁴⁾، وهكذا فتحت أبواب دمشق للسلطان التتري. وقد جاء القضاة وأعيان البلد وعلى رأسهم ابن خلدون إلى معسكر تيمورلنك، يقدمون له الخضوع والطاعة، ويذكر ابن خلدون أن تيمورلنك أشار إلى القضاة بالانصراف واستبقاه حيناً، ثم انصرف واشتغل بما طلب منه في وصف بلاد المغرب فكتبه في أيام قليلة، وبلغ على حد قوله اثنتي عشرة كراسة ترجمت إلى اللغة المغولية بأمر من السلطان التتري⁽⁵⁾، ويبدو لكثرة ما كتب ابن خلدون في تاريخ البربر والمغرب

(1) الرشته عند دوزي هي (المعكرونة) والحساء فيه رشته أيضاً، ويبدو أنه طعام مألوف عند المغول. راجع: والتر، لقاء ابن خلدون لتيمورلنك، ص 130، هامش 79.

(2) التعريف بابن خلدون، ص 413، 414، 415.

(3) ابن قاضي شعبة، الورقة 181

(4) التعريف بابن خلدون، ص 416.

(5) المصدر نفسه، ص 416.

بصورة عامة، أنه أصبح عالماً بالموضوع بحيث لم يحتاج إلا لأيام قليلة لإنجاز البحث الذي طلبه السلطان.

وتعد هذه الرسالة التي فقدت⁽¹⁾ مؤلفاً مستقلاً من مؤلفات ابن خلدون، كما تعد أول مصدر كتب باللسان التتري في علمنا عن تاريخ المغرب⁽²⁾. كان ابن خلدون سفيراً فذاً⁽³⁾، فهو يعلم من خبرته في أيام سفارته السابقة عدم إمكان قطع الصلة بالسلطان في حال وقوع المحنة لأهل دمشق لذا بقي متصلاً بتمور ومتردداً إليه حتى ازداد مكانة لديه فحضر مجلس الفتوى للاستشارة في (نازلة سياسية تتعلق بالخلافة الإسلامية حين طالب سليل لبني العباس⁽⁴⁾ بمنصب الخلافة كما كان لسلفه، وسأل تيمور النصفة في أمره، واستند في حقه في الحكم إلى حديث مروي: «الأمر لبني العباس ما بقيت الدنيا» وهنا يسأل السلطان القضية عن صحة هذا الحديث! فأجاب القاضي برهان الدين الحنبلي: الحديث ليس بصحيح»، كما أكد ابن خلدون عدم صحته⁽⁵⁾، ثم وجه السلطان سؤالاً آخر إلى ابن خلدون من دون غيره فيما يخص نقل

(1) لم تصل هذه الرسالة التي كتبها ابن خلدون في وصف بلاد المغرب. لكن من المرجح أنها لم تكن سوى صورة مفصلة مما كتبه في تاريخه الكبير في القسم الذي خصصه لتاريخ البربر. راجع ابن خلدون، العبر، ج 6، ص 98 وما بعدها. محمد عبدالله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ط الثانية، ص 88.

(2) عبدالهادي التازي، ابن خلدون سفيراً، المناهل، العدد 16، السنة 6، 1979 م، ص 141.

(3) كان من المعروف أن مدينة دمشق قد نجت من بطش السلطان التتري، ودخلت تحت حمايته، لكن التتار احتجوا باستمرار القلعة في المقاومة مدة تسعة وعشرين يوماً، فشدوا عليها الحصار حتى سلمت، ثم اقتحموا المدينة فابتزوا أموالهم وأنزلوا الضرر بهم، وأشعلوا النار فيما بقي من الدور والمتاع، حتى اتصلت النار بالجامع الأموي، فوصلت إلى سقفه، وتهدمت حوائطه واستمر هذا البلاء مدة ثلاثة أيام حتى أضحت دمشق أطلالاً بالية، راجع تفاصيل هذه النكبة: التعريف بابن خلدون، ص 417. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 12، ص 245. ابن إياس، بدائع الزهور، ج 1، ص 332. 335. محمد سهيل طقوش، تاريخ المماليك في مصر والشام، ص 430. 431. عصام شبارو، تاريخ المشرق العربي الإسلامي، بيروت، دار الفكر اللبنانية ط الأولى 1999 م، ص 304 - 305.

(4) هو أبو عباس أحمد بن أبي الحسن القطبي. المتوفى سنة 701. التعريف بابن خلدون، ص 417 هامش 1.

(5) المصدر نفسه، ص 418.

الحكم إلى بني العباس وهكذا اغتتم ابن خلدون هذه الفرصة المناسبة ليقدم عرضاً شيقاً عن انتقال الحكم إلى بني العباس، حيث أدلى فيها بآرائه ونظرياته في الإمارة والخلافة⁽¹⁾ ويبدو أن ابن خلدون استطاع بطريقته المثلى أن يجذب السلطان التتري إليه خصوصاً في القضايا التاريخية التي هي صنعة، هذا وإن جميع المصادر التي تتكلم عن تيمورلنك تؤكد أنه كان يحب العلم والجدال⁽²⁾.

وخاصة في المسائل التاريخية، والمعروف عنه أنه كان محفوفاً بالعلماء، يباحثهم في المشكلات التاريخية والدينية على أساس علمي⁽³⁾. وقد رغب ابن خلدون في أن يقدم لتيمورلنك هدية، وهي لا ريب مبادرة سياسية من لدنه تدخل في إطار مستلزمات التعرف إلى الحاكم والتقرب إليه، ومما يجب ملاحظته أن ابن خلدون اختار من الهدايا «مصحفاً رائعاً حسناً، سجادة أنيقة، ونسخة من البردة المشهورة للأبوصيري»⁽⁴⁾ في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وأربع علب من حلاوة مصر الفاخرة⁽⁵⁾. ولما رأى السلطان التتري أن ابن خلدون مقبل عليه، مصحوباً بالمساعد الذي يحمل الهدايا وقف قائماً إكباراً له، ولما قدمها إليه وضع تيمورلنك المصحف فوق رأسه بعد أن عرف أنه القرآن الكريم، ثم تناول السجادة وقبلها، ثم سأله عن البردة وعن ناظمها، فأخبره أن ناظمها مغربي الأصل، وحدثه عن ولوع المغاربة بإنشادها خاصة في الأيام الربيعية التي تعتبر أيام مولد النبي ﷺ⁽⁶⁾. ويعد أن وضعت الحلوى المصرية بين يدي السلطان مستأنساً، ووزع منها

(1) المصدر نفسه، ص 418، 419، 420.

(2) كان تيمورلنك في حديثه مع علماء حلب يجادل كأحد أتباع الشيعة ومن مؤيدي (علي) ولكنه لم يكن شيعياً، وإنما كان سنياً حنفياً. بارتولد، إلغ بيك، ص 32.

(3) والتر، مقابلة ابن خلدون لتيمورلنك، ص 188، هامش 236.

(4) هو شرف الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد الأبوصيري، عاش من (608 هـ إلى 695 هـ) / (1211-1295 م) على خلاف في تاريخ الوفاة. انظر إلى: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 3، ص 104. السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 360.

(5) التعريف بابن خلدون، ص 421.

(6) عبد الهادي التازي، ابن خلدون سفيراً، ص 142.

على الحاضرين في مجلسه، التمس ابن خلدون منه في هذا المجلس مكتوب أمان (كتاب عفو عام رسمي) للمصريين المخلفين عن سلطان مصر، لكن لم يبادر بتقديم هذا الطلب دون أن يستخدم وسيلة التملق بما عرف عنه من دهاء ليحصل من السلطان على المطلوب وقد حصل عليه حقاً. بدأ ابن خلدون حديثه بأنه في دمشق غريب مرتين، فهو بعيد عن بلده الأصلي المغرب ويعيد عن مصر، وكان ابن خلدون أراد أن يعرف رأي تيمورلنك فيما يؤنس غربته، فسأله السلطان ما الذي يريده بالضبط، فاحتار ابن خلدون في أمره، وحينئذ طلب السلطان من ابن خلدون أن ينتقل من دمشق إلى المعسكر ريثما يجتمع به مرة أخرى⁽¹⁾. في هذه اللحظات شعر ابن خلدون بمدى أريحية السلطان معه، الأمر الذي دفعه إلى أن يطلب (مكتوب أمان) للمخلفين المصريين، وبطبيعة الحال استجاب السلطان لطلبه وأمر بكتابة المرسوم في الحال⁽²⁾.

لا ريب أن في هذه المؤانسات غاية حقيقية واضحة لابن خلدون وهي تخلص أصدقائه المصريين من الأسر، خصوصاً بعدما شعر ابن خلدون بدهاء أن السلطان يحتاج إلى إداريين، فالمعروف عن تيمورلنك أنه أخذ معه إلى سمرقند من دمشق وغيرها من المدن عمالاً فنيين ورسامين ورجال صناعة وفي الجملة أهل أي فن كان⁽³⁾. هكذا نجح ابن خلدون في هذه السفارة الجديدة التي تعد أيضاً من أدق الوساطات السياسية وأكثرها جرأة في سجله السياسي كسفير.

ولما أحس ابن خلدون بأن السلطان اعترم على الرحيل عن الشام، حرص على أن يلتقي به، ويبدو أن الزعيم التتري وربما بسبب مرض شديد ألم به بعد سقوط القلعة⁽⁴⁾. أراد أن يكافئ السفير المغربي على هديته، ولكن بطريقته الخاصة فقد سأله عما إذا كان يقبل بيع بغلته⁽⁵⁾. فأجاب ابن خلدون: «أيدك الله !

(1) التعريف بابن خلدون، ص 422.

(2) المصدر نفسه، ص 423.

(3) ابن عربشاه، عجائب المقدور في نوائب تيمور، ص 76، ص 175، 164، 175.

(4) راجع شرف الدين، ج 3، ص 342.

(5) إن بغلة قاضي القضاة كانت غالية جداً، تضاهي في هذه الفترة أحسن الخيل، وبما أنه لم

مثلي لا يبيع مثلك، إنما أنا أخدمك بها وبأمثالها لو كانت لي ! فقال: أنا أردت أن أكافئك عنها بالإحسان، فقلت: وهل بقي إحسان وراء ما أحسنت به، اصطنعتني، وأحللتني من مجلسك محل خواصك، وقابلتني من الكرامة والخير بما أرجو الله أن يقابلك بمثله» (1).

أخيراً تعرض ابن خلدون لمحاورة مع الفاتح هي أشبه بمغامرة، فقد سأل تيمورلنك وهو يودعه في اللقاء الأخير: عما إذا كان يقصد مصر؟ فأجابه بقوله: أيدك الله، رغبتني إنما هي أنت، وأنت قد آويت وكفلت، فإن كان السفر إلى مصر في خدمتك فنعم، وإلا فلا بغية لي فيه، ولكن السلطان أجابه: لا... بل تسافر إلى عيالك وأهلك. هنا التفت تيمور إلى ابنه فأوصاه أن يشيع السفير المغربي إلى ما يريد (2).

هناك من الدارسين من يتهم السفير المغربي بأنه كان يعلق على صلته بالسلطان التتري آمالاً أخرى، منها أنه كان يرجو الانتظام في بطانة السلطان والحظوة لديه والتقلب في ظل رعايته ونعمائه (3). لكن مما تجدر الإشارة إليه أن ابن خلدون لم تفارقه المجاملة الدبلوماسية التي عرفت لها الأيام في كل اللقاءات التي جمعت بينه وبين السلطان التتري فكلنا نعلم أن هذه المجاملة مطلوبة ولها التأثير الفعال في معالجة المستعصيات ومقارعة المشكلات، وهذا ما كان ينقص القاضي ابن مفلح الحنبلي في أداء مهامه السياسية مع السلطان التتري. كما أن كل الكلمات المعسولة التي تفوه بها ابن خلدون للسلطان يجب أن لا تؤخذ مأخذاً جدياً كل الجد، فمن غير المحتمل أنه كان راغباً في السفر وهو في هذا العمر، حتى إنه لم يكن يرغب في السفر من القاهرة إلى دمشق كما هو معروف سلفاً. على أية حال لم يمر لقاء ابن خلدون مع تيمورلنك من دون تدوين وتعليق، فقد جدد ابن خلدون بعد رجوعه إلى القاهرة، صلته مع

يكن يسمح لقاضي القضاة بالمشي، فخدمه كانوا دائماً يعدون له بغلة مسرجة ولقد عرف ابن خلدون أن لتيمورولع خاص بالبغال. المقرئ، الخطط، ج 1، ص 403. القلقشندي، ج 4، ص 11: 42 والتر، لقاء ابن خلدون بتيمورلنك، ص 166، هامش 171.

(1) التعريف بابن خلدون، ص 423.

(2) المصدر نفسه، ص 423 - 424.

(3) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، ص 91.

المغرب ، وذلك بإرساله مطالعة مفصلة إلى العاهل المغربي أبي سعيد⁽¹⁾، تبين ما دار بينه وبين السلطان تيمورلنك من حديث، ويعرفه بتاريخ التتر ونشأتهم.

وقد كان من أهم ما احتوى عليه التقرير: «وإن تفضلتم بالسؤال عن حال المملوك فهو بخير والحمد لله، وكنت في العام الفارط توجهت صحبة الركاب السلطاني إلى الشام عندما زحف التتر إليه من بلاد الروم والعراق... ونهض السلطان في عساكره لاستنقاذها... ثم قفل راجعاً لمصر وتخلف كثير من أمرائه وقضاته، وكنت في المخلفين وسمعت أن السلطان تيمور سأل عني فلم يسع إلا لقائه... وحضرت مجلسه وقابلني بخير واقتضيت منه الأمان لأهل دمشق وأقمت عنده خمساً وثلاثين يوماً أباكره وأراوحيه، ثم صرفني وودعني على أحسن حال ورجعت إلى مصر وحمدت الله على الخلاص من ورطات الدنيا»⁽²⁾. ويبدو أن التقرير المكتوب كان جواباً عن مراسلة سابقة من العاهل المغربي لابن خلدون، فالفقرة المألوفة «فإن تسألوا عن حالي» تدل بصورة أو بأخرى على وجود هذه العلاقة، فمن المحتمل أن ابن خلدون سبق له أن كتب إلى أبي سعيد نيابة عن السلطان فرج قبل هذه الفترة.

أياً كان الأمر فإن المصدر الذي استقى منه أبو سعيد أخباره عن تيمورلنك كان الرسالة التي كتبها ابن خلدون إليه، وفي أعقاب تواصل العاهل المغربي بالرسالة بعث بسفارة هامة لتهنئة الناصر فرج بما تسنى من تطويق الزحف التتري، وقد كان السفير المفوض عن المغاربة (شخصية مشرقية) لها الخبرة بتاريخ المنطقة وظروفها السياسية، وهو الشيخ عبد الله محمد بن نفيس العراقي الكربلائي الذي حمل الرسالة إلى السلطان فرج المؤرخة في منتصف شعبان (804هـ/1402م). ويحفظ لنا القلقشندي، في مدونة رسائل «صبح الأعشى» نص هذه الرسالة⁽³⁾.

(1) هو أبو سعيد عثمان بن أبي العباس بن سالم المريني، أصبح حاكماً على فاس سنة (800هـ/1398م) وهو في السادسة عشرة من عمره. السلاوي، الاستقصاء، ص 454.

(2) التعريف بابن خلدون، ص 425 - 426.

(3) انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ج 8، ص 103 - 106.

ثالثاً: بلاد الحجاز

1- فتن الحجاز الداخلية من منتصف القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري (12-14م).

لاقت مكة المكرمة صعوبات جمة. ولم يتمهد السبيل لاستقرارها سياسياً إلا بعد تجاوز هذه الصعوبات. تتجلى أولى العقبات التي اعترضت سبيل الاستقرار بمكة في الصراع الداخلي بين أمراء مكة والمدينة، ثم بين أمراء مكة بعضهم البعض، وقد أدى هذا الصراع إلى زوال أسرة الهواشم الأشراف أولاً، ثم إلى كثير من الفتن والخلافات في مواسم الحج وغيرها. كما سمح ذلك للقوى الخارجية (العراق، مصر، اليمن) بالتدخل في شئون الحجاز الداخلية بحجج مختلفة، وواضح أن الأشراف كانوا يأنفون من أن يسيطر عليهم أي من القوى الخارجية، بيد أنهم لم يستطيعوا أن يوحدوا صفوفهم في الداخل، مما أدى بطبيعة الحال، إلى ميل ولائهم تارة إلى مصر، وإلى اليمن تارة أخرى، وهذا ما رأيناه جلياً في عصر دولة المماليك.

وحسبنا أن نشير إلى ما أورده التجيبي عن أبي نمي فقد وقعت بينه وبين الأشراف خلافات، أدت إلى حروب كثيرة، اضطرت لخوضها في سبيل تدعيم سلطته على بلاد الحجاز، ومن أجل ذلك أنفق الأموال الكثيرة، وقام ببيع الصفائح الفضية المستخدمة في تزيين أعمدة الكعبة⁽¹⁾. ولهذا انعكست نتائج تلك الحروب على مكة المكرمة، وأدت إلى تفاقم المشاكل فيها، كما أشارت بعض المصادر إلى ذلك⁽²⁾. كما يخبرنا التجيبي في مواضع عن آخر صور مسلسل الصراع الدموي بين أمراء مكة، فقد ذكر أن السبب في موت أمير مكة أبي عزيز قتادة بن إدريس

(1) التجيبي، استفاد الرحلة، ص 258، 305، 306.

(2) ابن خلدون، العبر، ج 4، ص 106 - 107. الفاسي، العقد الثمين، ج 1، ص 456 - 471. ابن فهد، إتحاف الوري، ج 3، ص 76 - 126.

الحسن⁽¹⁾، أن ابنأله يدعى الحسن بن قتادة⁽²⁾ قام بقتله خنقاً بالتواطؤ مع جارية وعبد له⁽³⁾. ثم قتلها لإخفاء جريمته⁽⁴⁾، لكن لم يهنأ الحسن ابن قتادة بإمرة مكة حيث استدعاه أمير المؤمنين الناصر لدين الله أبو العباس إلى بغداد فاعتقله بها ومات في سجنه⁽⁵⁾.

هذا وتتطابق آراء المؤرخين مع ما ذكره التجيبي في صحة مقتل أبي عزيز، ووفاة الحسن في بغداد⁽⁶⁾. أما ما أورده التجيبي حول كيفية اغتيال الشريف أبي سعد الحسن⁽⁷⁾ المعروف بالعدل وحسن السيرة عند أهل مكة، فأوضح أن الخلاف دب بينه وبين أقاربه، الأمر الذي أدى إلى استعانتهم بالأمير الناصر عبد العزيز سلطان

(1) قتادة بن إدريس بن مطاعن بن عبد الكريم، نسبه موصول إلى الإمام علي بن أبي طالب، يكنى أبا عزيز المكي صاحب مكة وينبع وغيرها، ولي مكة عشرين سنة، وكان أبو عزيز في بداية أمره حسن السيرة، ولكن تغيرت حاله وساءت معاملته للحجاج وأكثر المكوس والتغريم، أدركه أجله سنة (617 هـ / 1220 م). الفاسي، العقد الثمين، ج 7، ص 39، 61.

(2) حسن بن قتادة بن إدريس بن مطاعن، ويلقب شهاب الدين، أمير مكة بعد أبيه، قتل أباه وأخاه وعمه في ثلاث سنين ولكن لم يستمر في حكم مكة إذ أخرجه منها الملك المسعود سنة (619 هـ / 1222 م)، وكان سيئ العشرة والسيرة، أحدث بمكة أموراً منكراً فأريد القبض عليه فخرج هارباً إلى العراق ووصل بغداد وتوفي هناك سنة (623 هـ / 1226 م). الفاسي، العقد الثمين، 42، ص 166. 174.

(3) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 305.

(4) العصامي، عبد الملك بن حسين عبد الملك، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، المطبعة السلفية، ب. ت، ج 4، ص 213.

(5) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 305.

(6) الفاسي، العقد الثمين، ج 4، ص 173. عز الدين فهد، غاية المرام، ج 1، ص 592. العصامي، سمط النجوم، ج 4، ص 216.

(7) الحسن بن علي بن قتادة بن إدريس صاحب مكة وينبع، ولي إمرة مكة أربع سنين استولى عليها من صاحب مكة، وقوي أمره فيها بموت صاحب اليمن والمنصور، ودامت ولايته عليها إلى أن قتل في أوائل رمضان سنة (651 هـ / 1253 م). الفاسي، العقد الثمين، ج 4، ص 160 - 163 ..

الشام⁽¹⁾. فأرسل جيشاً كبيراً يقال إنه بلغ عدد الجمال فيه نحو مائة وثلاثين ألف جمل في سنة (561 هـ / 1165 م). فقتل علي أبناء عمومته من آل إدريس بن حسين بن قتادة وأخويه جماز وأحمد⁽²⁾. ولم يقف مسلسل الصراع الدموي بين الأشراف على السلطة، فما أن قعد جماز في الإمرة مكان أخيه أبي سعد، حتى عزم على قتل أبي نمي خشية منه لقوته واستفحال أمره، فبلغه ذلك فكتب عم أبيه إدريس وراجح بن أبي عزيز قتادة ليستعين بهما على حرب ابن عمه، فأجاباه وقداً إليه، فلما وصل خبرهم لجماز فر هارباً إلى ينبع، واستقر بها حتى أدركه أجله. ودخل أبو نمي وعماه مكة المكرمة في ذي الحجة سنة (653 هـ / 1255 م) واتفقوا على أن يكون أبو نمي وإدريس هما المتوليان للأمر وذلك في عام (669 هـ / 1270 م). ولم يمض وقت طويل على الواقعة حتى وجدنا الصراع يتكرر بين أبناء العمومة، فقد أقدم إدريس على قتل زوج ابنته زيد بن أبي نمي في الحرم، الأمر الذي جعل أبانمي يفر إلى ينبع مستجيراً بصاحبه إدريس العربي، فحشد جيشاً كبيراً سار به إلى مكة، ودخلها عنوة وقتل إدريس بيده انتقاماً لمقتل ابنه. وهنا استبد الشريف أبو نمي بالأمر في سنة (669 هـ / 1270 م)، ولم يزل كذلك حتى وافاه الأجل سنة (701 هـ / 1301 م)⁽³⁾.

من الملاحظ أن التجيبي أفاض في كيفية الاغتيالات السياسية، والصراعات الداخلية من أجل الوصول إلى الحكم بمكة المكرمة، وهذا إن دل فإنما يدل على أنه لم يكتف بنقل ما سمع من أحداث، بل ذكر ما شاهده وسمعه هو أيضاً، فساعد في إخراج صورته الحالة السياسية في تلك الفترة، وهنا تبرز أهميته كمصدر معاصر لبعض الأحداث السياسية في مكة المكرمة⁽⁴⁾. وقد أكدت المصادر⁽⁵⁾ ما

(1) هو يوسف بن محمد بن غازي بن يوسف بن شاذي السلطان الملك الناصر صلاح الدين، ولد بقلعة حلب في رمضان سنة (627 هـ / 1229 م) وقتل سنة (659 هـ / 1260 م) انظر: الكتبي: ابن شاکر محمد بن شاکر، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ب. ت، ج 4، ص 631 - 636.

(2) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 634 - 636.

(3) المصدر نفسه، ص 305 - 306.

(4) عواطف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص 164.

(5) الفاسي، العقد الثمين، ج 1، ص 470. 471، ج 4، ص 16 - 63. 1. ابن فهد، إتحاف

ذكره التجيبي من أحداث سياسية من أخبار الاغتيالات بشكل مفصل ، وكيفية وصول الأشراف إلى الحكم بمكة . ولا شك أن حرص التجيبي على تعقب أوضاع مكة المكرمة السياسية بأدق تفاصيلها في رحلته ، لأمر انفرده به من دون غيره من الرحالة المغاربة والأندلسيين ، لذا كانت رحلته تشكل مصدراً هاماً في تاريخ بلاد الحجاز من الناحية السياسية في القرن السابع الهجري .

مهما يكن من أمر لم تقتصر الفتن كما سبق أن قدمنا على ما كان هناك بين الأشراف المكيين أنفسهم ، وإنما تجاوزت مكة إلى المدينة ، فدار الصراع بين أشراف المدنيين ، وهم أبناء بيت واحد ، وذلك للفوز والسيطرة على إمرة المدينة . فقد ذكر لنا ابن بطوطة أميرين من أمراء المدينة المنورة عاصرهما ، هما طفيل بن منصور بن جمار الحسيني⁽¹⁾ وكيش بن منصور بن جمار⁽²⁾ . تحدث عن كيفية تولي طفيل يقول : « كان أمير المدينة كيش بن منصور بن جمار ، وكان قد قتل عمه مقبلاً ويقال : إنه توضعاً بدمه ثم إن كيشاً خرج سنة سبع وعشرين إلى الفلاة في شدة الحر ومعه أصحابه فأدركتهم القايلة في بعض الأيام فتفرقوا تحت ظلال الأشجار فما راعهم إلا وأبناء مقبل في جماعة من عبيدهم ينادون : يا لثارات مقبل ! فقتلوا كيش بن منصور صبراً ! وتولى بعده أخوه طفيل ابن منصور⁽³⁾ .

الوري ، ج 3 ، ص 74 ، 99 . عز الدين بن فهد ، غاية المرام ، ج 2 ، ص 38 39 . العصامي ، سمط النجوم ، ج 4 ، ص 220 .

(1) هو من ذرية الحسين بن علي بن أبي طالب ، وكان أميراً على المدينة في أيام الناصرية : مات في رمضان (752 هـ / 1351 م) . ابن حجر ، الدرر ، ج 2 ، ص 324 325 ، ج 3 ، ص 348 ، ج 4 ، ص 180 .

(2) هو أخو طفيل سالف الذكر ، ولي الإمارة استقلالاً في رمضان (725 هـ / 1325 م) ، ولكنه قتل في رجب (728 هـ / 1327 م) ، واستقل طفيل بعده بالإمارة وكان هذا ينوب عن أبيه في الإمارة . ابن حجر ، الدرر ، ج 3 ، ص 348 .

(3) ابن بطوطة ، الرحلة ، ج 1 ، ص 360 .

ويتفق ما أورده ابن بطوطة حول المدينة مع غالبية المصادر⁽¹⁾. حيث يذكر استخدام وسيلة القتل في سبيل الوصول للإمارة في المدينة المنورة كما هو الحال بمكة المكرمة. ولم يتوان الأمراء في اعتماد وسيلة القتل أو التعزير للعلماء والقضاة في حالة من يتناول على شخص الشريف ولو خطأً، فالحالة الدينية فيما يبدو قد أصابها الهوان في ذلك العصر، إذ كثر التعرض للعلماء والوعاظ. فابن رشيد يذكر أن رضي الدين أبا عبد الله محمد بن أبي بكر بن خليل العسقلاني المتوفي سنة (695هـ / 1295م) وهو أحد العلماء الأجلاء الذي نذر حياته للدعوة وإرشاد الناس إلى الحق، كان شديداً على أمير مكة أبي نمي محمد في كثير من المواقف وأدى ذلك إلى سجنه، ولكن لم يلبث الأمير أبو نمي أن أطلقه من سجنه معتذراً إليه⁽²⁾. ويبدو أن بعض المغاربة لم يتورع عن الانخراط في الصراعات السياسية هناك، مما كان له عواقب وخيمة عليهم. مثال ذلك ما أورده ابن بطوطة عن أبي العباس الفاسي «مدرس المالكية»، فقد تكلم يوماً مع بعض الناس، فأنهى به الكلام أن تكلم بعظيمة ركب فيها، بسبب جهله بعلم الأنساب وعدم حفظه للسان، مركباً صعباً فبلغ كلامه إلى أمير المدينة طفيل بن منصور بن جمار الحسيني فأنكر كلامه، وأراد قتله، فكلم فيه فنفاه عن المدينة، ويذكر أنه بعث من اغتاله⁽³⁾. أما ثاني الصعوبات فكانت انعدام الأمن أيام الحج، إذ أصبح الحجاج لا يبيتون في مزدلفة خوفاً من الأعراب الشعبيين الذين كانوا يقطعون الطرقات عليهم، كما لم يبيتوا في منى سوى يومين ويعجلون في النزول إلى مكة⁽⁴⁾ كل ذلك بسبب انهماك حكام مكة في اللهو وتبسطهم في الظلم، وإعراضهم عن صونها ممن يريدونها بسوء،

(1) الفلقشندي، صبح الأعشى، ج 4، ص 304، 305. المقرئزي، السلوك، ج 2، ص 84. أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج 9، ص 264، 273. السخاوي، التحفة اللطيفة، ج 2، ص 326.

أحمد بن محمد صالح الحسيني، المدينة المنورة عبر التاريخ الإسلامي، ط الأولى، 1972م، ص 118 - 121.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ص 131.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 329، 360.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 118، 129. ابن رشيد، ملء العيبة، ص 87.

وأصبحت منطقة الحج واقعة تحت رحمة أولئك الأعراب، ومن أقام اليوم الرابع فكان يخاطر بنفسه.

أضف إلى ذلك الفتن التي تقع بين الحين والآخر في أوقات الحج، يذكر ابن جبير أنه عاين الفتن الواقعة بين سودان أهل مكة والحجيج من أهل العراق في أيام المبيت بمنى سنة (579هـ / 1183م). يقول: «حدثت بين سودان أهل مكة المكرمة وبين الأتراك العراقيين فتنة وقعت فيها جراحات وسلت السيوف والعصى ورميت السهام، وانتهب بعض أمتعة التجار»⁽¹⁾. ويعلل ابن جبير سبب حدوث هذه الفتن «أن منى في تلك الأيام الثلاثة سوق من أعظم الأسواق يباع فيها الجوهر النفيس إلى أدنى الخرز... لأنها مجتمع أهل الآفاق»⁽²⁾.

يبدو أن سوق منى كان خالياً من الحرس والعسس المكلفين بحماية الحجاج في أيام موسم الحج، وهذا إن دل فإنما يدل على أن الحاج لم يعد يأمن على نفسه أو ماله في ذلك الوقت، بسبب انعدام الأمن، وبسبب ضعف ولاية مكة وعدم اهتمامهم بشؤون الحجيج وغيرهم، هذا ويؤكد الجزيري وقوع هذه الحادثة في حوادث سنة (579هـ / 1183م)⁽³⁾. زد على ذلك أنه في سنة (689هـ / 1290م) وقعت فتنة بين حجاج الشام وحجاج مصر وأهل مكة، الأمر الذي أدى إلى وقوع عدد كبير من الضحايا الأبرياء، يذكر لنا العبدري أن الفتنة قد وقعت بين الركب الشامي وبين صاحب مكة، ثم قضى الله أن تحاجزوا ولم يقع بينهم قتيل، فسر العبدري بذلك، إلا أنه وقعت رجة في الركب نفر لها الكبير والصغير إلى قتال أهل مكة، فأمر صاحب الركب فأتاها أمير الركب الشامي، وأتاها أهل مصر، فما زال القتال بينهم متطائر الشرار حتى قتل من أهل مكة جملة وقتل أشخاص من الركب، ثم دام القتال بينهم خارج مكة، حتى ولى أمير الركب عنهم فأمر بالرحيل فأجفل وحطم بعضهم بعضاً وصادف بمكة معن نزل بها من الحجاج كثيراً نحواً من أربعة

(1) المصدر نفسه، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 135.

(3) الجزيري، الدرر الفرائد، ج 1، ص 574.

آلاف راحلة بقوا بمكة لا يدرون ما يصنع بهم، وعزم صاحب مكة على أخذهم، إلا أن الله سخر لهم شخصاً من أتراك مصر فداهم منه بمال عظيم وسرحهم فلم يؤخذ بهم شيء، وصحبهم حتى أوصلهم إلى أمير الركب في خليص⁽¹⁾. هذا ولم تخل مكة من فتنة السراق الصبيان الذين يقومون بسرقة الحجاج في أثناء طوافهم بالكعبة، يورد لنا ابن بطوطة أنه أتى أمير الحج بصبي من ذوي الدعارة بمكة قد سرق بعض الحجاج فأمر بقطع يده جزاء على ذلك⁽²⁾.

المستفاد من هذا العرض الذي سبق للفتن والنزاعات في الحرمين الشريفين، استمرارية الصراعات بين أفراد بني الحسن بمكة وبني الحسين في المدينة، وذلك من أجل استرداد نفوذهم السياسي. وقيام عبيد الأشراف بنهب أموال الحجيج، واعتداءات بني شعبة على الحجيج بمنى، وعدم قدرة أشراف مكة على ضبط الأمور مما كان له الأثر السيئ على الأوضاع السياسية في الحجاز، في حين توفر المساعدات المالية لبلاد الحجاز من قبل القوى الخارجية كالعراق ومصر واليمن بين الحين والآخر كان له مردوده الطيب في استقرار أوضاعها السياسية.

أما عن سياسة سلاطين مصر في تولية اثنين معاً فعائدة إلى محاولتهم لاستبقاء سيطرتهم بمراقبة أحدهما للآخر، وإبلاغ مصر إذا أراد التمرد⁽³⁾.

2 - علاقات الحجاز الخارجية مع الدول والممالك الإسلامية

2. أ. العلاقات الحجازية المصرية:

1. العلاقة في عهد الناصر صلاح الدين:

إن سقوط الدولة الفاطمية سنة 567هـ بمصر، وقيام الدولة الأيوبية لم يضعف علاقات مصر بالحجاز، بل ربما كان عاملاً من عوامل تقويتها، وقد قامت خطة صلاح الدين على تحقيق الصلات السياسية بين مصر والحجاز بمباركة الخليفة العباسي الذي كان يكتفي بالموافقة على ما يقوم به. عزم صلاح الدين على أن يعد

(1) العبدري، الرحلة، ص 187.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 390.

(3) علي بن حسين السليمان، العلاقات الحجازية المصرية زمن السلاطين المماليك، ص 37-38.

حملة عسكرية وعلى رأسها أخوه شمس الدولة توران شاه⁽¹⁾ إلى بلاد اليمن ليجعل منها مقراً لحكم بني أيوب. سار توران شاه في طريق الحجاز ماراً بمكة وطاف بالكعبة المشرفة، ورحب به أمير مكة عيسى بن فليته ودخل تحت طاعته. وكان ذلك سنة (569هـ / 1173م). وكان هذا بداية لنفوذ الأيوبيين في بلاد الحجاز⁽²⁾. قيد لنا ابن جبير⁽³⁾ بعض الإشارات حول علاقات مكة مع مصر، منها الدعاء على المنابر للسلطان صلاح الدين وولي عهده أبي بكر بن أيوب⁽⁴⁾. وانفرد ابن جبير بالإشارة إلى ولي العهد أبي بكر وذكر اسمه في الخطبة، الأمر الذي لم تشر إليه المصادر الأخرى⁽⁵⁾.

في الواقع إن صلاح الدين لم يتدخل في شئون الحجاز الداخلية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بل اكتفى بإجراءات تحقق الأمن والعدالة للسكان المحليين والحجاج الوافدين دون أن يحاول تغيير نظام الحكم، الذي كانت تتولاه أسرة الهواشم في الحرمين⁽⁶⁾.

يذكر ابن جبير أن المكوس التي كانت تؤخذ من الحجاج كانت مورد الإمارة الرئيسي، فلم يكن بد من تحصيلها ولو باستخدام الممارسات التعسفية في نيلها، وكان هذا في ميناء عيذاب وجدة⁽⁷⁾. وهكذا لم يستطع أمير مكة التنازل عن

(1) ابن الأثير، الكامل، ج 11، ص 396.

(2) الفاسي، أبو الطيب تقي الدين محمد بن أحمد بن علي، تحصيل المرام في تاريخ البلد الحرام، مخطط مصور بمعهد المخطوطات العربي، القاهرة، رقم 439، ورقة 88 - 89.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 63.

(4) الملك العادل أبو بكر بن أيوب تولى الملك بعد العزيز عثمان بن صلاح الدين. كانت وفاته في دمشق سنة (615هـ / 1218م)، وكان ذا رأي شديد وفكر شديد، ابن دقماق، الجواهر الثمين، ج 2، ص 23، 27.

(5) عواطف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية (مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين)، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1996م، ص 147.

(6) عائشة بنت عبدالله باقاسي، بلاد الحجاز في العصر الأيوبي، منشورات نادي مكة الثقافي، دار مكة للطباعة والنشر، ص 38، 39.

(7) ابن جبير، الرحلة، ص 33، 46.

المكوس إلا عندما ضمن صلاح الدين له التعويض عنها بأموال سلع⁽¹⁾، وهنا التزم أمير مكة بالولاء والطاعة لصلاح الدين وتنفيذ أوامره التي تصله بواسطة الرسائل حيث وصلت إحداها أثناء وجود ابن جبير بمكة. يقول: «وفي هذا التاريخ أعلمنا بأن كتاب وصل إلى الأمير مكثر، وأهم فصوله التوصية بالحجاج، والتأكيد في مبرتهم وتأنيسهم ورفع أيدي الاعتداء عنهم، وقال: إنه إنما نحن وأنت متقلبون في بركة الحاج»⁽²⁾. وتتفق جميع مصادر تلك الفترة على نص ابن جبير، وما تضمن من رفع المغارم عن الحجاج وتعويض أمير مكة عنها⁽³⁾.

من جهة أخرى أورد ابن جبير خروج أمير مكة للقاء شقيق صلاح الدين طغتكين ابن أيوب⁽⁴⁾ سنة (579هـ / 1183م) المتوجه إلى اليمن، لإقرار الأمور بها على إثر وقوع الخلاف بين أمرائها⁽⁵⁾، حيث مكث في مكة سبعة أيام، قام فيها بزيارة المسجد الحرام برفقة الأمير مكثر ودخل الكعبة مرتين، إحداها مع زعيم الشيبين محمد بن إسماعيل بن عبد الرحمن الشيبين⁽⁶⁾ الذي بادر إلى باب البيت المكرم ليفتحه ولم يكن يوم فتحه على حد قول ابن جبير⁽⁷⁾. وذلك إشادة بتكرمه وإعلاماً بمأثرة منزلته، والأخرى مع الأمير المكثر، حيث أغدق الهدايا على الأمير. «خلعتان

(1) المصدر نفسه، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص 2. الفاسي، شفاء الغرام، ج 2، ص 314. المقرئ، الخطط، ج 2، ص 233، ابن فهد، إتحاف الوري، ج 2، ص 538، 240. السيوطي، حسن المحاضرة، ج 2، ص 20.

(4) يصف ابن جبير قوات طغتكين بقوله: «ثم تهافت هذه العصاة الغزية على البيت العتيق تهافت الفراش على المصباح، وقد نكس أذقاتهم الخضوع، وبلت سبالهم الدموع». ابن جبير، الرحلة، ص 107.

(5) انظر تفاصيل هذه الفترة من: أبي شامة، الروضتين، ج 2، ص 25، 26. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 309. البنداري، سنا البرق الشامي، ص 191.

(6) هو من محمد بن إسماعيل الشيبين، زعيم الشيبين وصاحب حجابة الكعبة في سنة (579هـ / 1183م). الفاسي، العقد الثمين، ج 1، ص 414.

(7) ابن جبير، الرحلة، ص 108.

من الديبقي المرسوم البديع الصنعة⁽¹⁾، ثم أدى صلاة الجمعة بالمسجد الحرام وغادرها إلى اليمن بجنده⁽²⁾. يصف ابن جبير هذا اللقاء بأنه يحمل في طياته الحيلة والحذر الذي تمتع بهما أمير مكة طوال فترة وجود سيف الإسلام طغتكين، ويعود ذلك لعلمه التام بقدرته على عزله من منصبه وإسناد الأمر لغيره، وأنه يمثل السلطان الناصر صلاح الدين المخول من قبل الخليفة العباسي بالسلطة على بلاد الحجاز بمرسوم أصدره سنة (570هـ / 1174م)⁽³⁾، ومما يؤيد هذا ما ذكره الفاسي وعز الدين بن فهد من أن اسم طغتكين مكتوب على باب زبيد المعروف بسبب عمارته له، ومن ألقابه المكتوبة عليه، «سلطان الحرمين والهند واليمن»⁽⁴⁾ وبذلك أصبح الحجاز في هذه الفترة ضمن أملاك وحكم صلاح الدين. مما تجدر ملاحظته به أن ما أورده ابن جبير من خبر قدوم أخيه صلاح الدين إلى مكة مخالف لما ذكره بعض المؤرخين⁽⁵⁾. فإن ابن جبير لم يشر إلى التغيرات المحدثّة من قبل الأمير الأيوبي الذي مكنته من السيطرة الفعلية على مكة بعد أن كانت سيطرة اسمية، منها أمره بضرب دنائير ودراهم باسم أخيه الناصر صلاح الدين، ومنع الأذان في الحرم بقول: «حي على خير العمل» وقتل جماعة من العبيد الذين كانوا يفسدون في مكة المكرمة، إلا أن ما ذكره ابن جبير من أن الخطبة كانت تقام بالدعاء للخليفة العباسي ثم الأمير مكثرت لصلاح الدين⁽⁶⁾. فيبدو أنه حدث خلط واضطراب لدى بعض المؤرخين حول مجيء سيف الإسلام إلى الحجاز في المرة الأولى والثانية⁽⁷⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 109.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

(3) أبو شامة، الروضتين، ج 1، ص 243. ابن واصل، مفرج الكروب، ج 2، ص 29.

(4) الفاسي، العقد الثمين، ج 5، ص 64. عز الدين بن فهد، غاية المرام، ج 1، ص 550.

(5) انظر: الفاسي: العقد الثمين، ج 5، ص 62، 64 ابن فهد، إتحاف الوري، ج 2، ص 553.

عز الدين فهد، غاية المرام، ج 1، ص 548، 549.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 63، 69.

(7) إن من أيد ابن جبير في خبر حدوثها البنداري والخزرجي، أما الفاسي وعز الدين فيوردون قدومه في المرتين. بينما أبو شامة وابن خلكان وأبو الفدا فيتفقون مع ابن جبير في الحدث وسببه ويختلفون في سنة القدوم (578هـ / 1182م). انظر: البنداري، سنا البرق الشامي،

حيث أدمجتا في مرة واحدة⁽¹⁾. أياً كان هذا الخلط فإن المرجح ما ذكره ابن جبير لمشاهدته الحدث لحظة وقوعه وتسجيله له.

2. العلاقة في عهد الناصر محمد بن قلاوون:

لم يلبث أن تطلع المماليك كما تطلع الأيوبيون من قبل للسيطرة على الحرمين الشريفين، كمظهر مكمل لسيطرتهم على العالم الإسلامي، وعندئذ أدرك الأشراف أن المماليك غدوا مركز الثقل في هذه الفترة، فأعلنوا الولاء لهم، وهكذا بدأ عهد جديد شهد نشاطاً في العلاقات بين مصر والحجاز وخصوصاً في النواحي السياسية.

انفرد ابن بطوطة بإلقاء الضوء على علاقة الأشراف بسلطان مصر الملك الناصر والتي أفادت عمق الصلات السياسية التي تربط بين مصر والحجاز، حتى أن الصلات امتدت إلى النخبة العالمية من القضاة والفقهاء في مكة، حيث كانت صدقات الملك الناصر وصدقات أمرائه تجري على يد قاضي مكة المكرمة نجم الدين محمد بن الإمام محيي الدين الطبري ووكيله، والذي تولى توزيع الأعطيات على شرفاء مكة وكبرائها وفقرائها وجميع المجاورين⁽²⁾.

كما قيد ابن بطوطة حوادث أشارت إلى علاقات مكة بالدول المملوكية من خلال التزام الملك الناصر بإرسال كسوة الكعبة المشرفة في كل عام وما يتبع ذلك من أمور تتعلق ببعث مرتبات القاضي والخطيب، والأئمة والمؤذنين وما يحتاج له الحرم الشريف⁽³⁾، كما أنه حرص في كل سنة على إيفاد كبار الشخصيات السياسية من الأمراء والخواتين لتأدية مناسك الحج على نفقته الخاصة⁽⁴⁾. هذا وقد كان

ص 191. الخزرجي، العقود اللؤلؤية، ج 1، ص 39. الفاسي، العقد الثمين، ج 5، ص 62.

64. عز الدين بن فهد، غاية المرام، ج 1، ص 548-549. أبو شامة، الروضتين، ج 2، ص

26. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 523. أبو الفداء، تاريخ أبو الفداء، ج 3، ص 64.

(1) عواطف نواب، الرحلات المغربية الأندلسية، ص 150، 151.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 388.

(3) المصدر نفسه، ص 410.

(4) المصدر نفسه، ص 409.

الدعاء في خطبة صلاة الجمعة على المنابر، للملك الناصر ثم يليه السلطان نور الدين الملك المؤيد علي بن رسول⁽¹⁾، ثم للسيد الشريفيين: أمير مكة: سيف الدين عطيفة وأسد الدين رميثة بن أبي نعي⁽²⁾. إن ما ذكره ابن بطوطة يدل على أن التبعية للدولة المملوكية، وأن الإشراف الفعلي على بلاد الحجاز كان للملك الناصر محمد بن قلاوون في القرن الثامن الهجري.

لكن بالرغم من قوة الصلة بين المماليك في مصر وأشراف مكة في تلك الفترة، إلا أنه قد شابها نوع من الفتور السياسي، خصوصاً عقب فتنة أشار إليها ابن بطوطة في حديثه عن علاقة الملك الناصر بأمراء مكة، فقد حدث سنة (730هـ/1329هـ) أثناء موسم الحج بمنى فتنة بين أمير مكة عطيفة وبين أيدمور أمير الجندار المصري⁽³⁾، بسبب قيام تجار اليمن بالسرقة، فرفع الأمر إلى أمير الجندار المصري أيدمور الذي أوعز لمبارك ابن الأمير عطيفة بإحضار هؤلاء السراق، فاعتذر مبارك بعدم معرفته بهم. وهذه إشارة تفيد بعدم رضى أمير مكة عن تدخل الأمير المصري في شؤون مكة الداخلية خصوصاً فيما يتعلق بالحجاج اليمنيين، وذلك حفاظاً على علاقته بأهل اليمن. فلم يرض بذلك الأمير المصري وشم أمير مكة وقيل تطاول عليه بالضرب والدفع، فأثار هذا المنظر غضب عبيده، ثم ركب الأمير المصري متوجهاً نحو عسكره، فلاحقه مبارك بن عطيفة وأتباعه

(1) القصد بآبن رسول هنا رأس السلطنة الرسولية التي كانت باليمن، وقد تولى علي بن داود السلطنة بعد أبيه في (721-764هـ / 1321-1363م). يذكر أن لقب رسول، أتى من أن جد الأسرة ومؤسس الدول الرسولية كان سفيراً للخليفة العباسي في المنطقة. الخزرجي، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، ج1، ص 124.

(2) يرجع نسبه إلى القتادات الحسينيين في شخص قتادة بن إدريس الذي لم يلبث أن جعل يده في يد بني عمه من بني مهنا الحسينيين، وقد استمر حكمهم إلى أن صار إلى أبي نعي. هذا وقد كان يقدم اسمه عطيفة قبل أخيه في الدعاء له بمكة لعدله على حد قول ابن بطوطة. انظر إلى: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج4، ص 42، ج2، ص 204. ابن بطوطة، رحلة، ج1، ص 386.

(3) هو سيف الدين أيدمور، أحد الأمراء بالقاهرة في أيام الناصر محمد، وكان أمير جندار وحج بالناس في تلك السنة 730هـ إذ ثارت فتنة بمنى قتل فيها هو وولده خليل في يوم عيد النحر. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج1، ص 407.

فقتلوه هو وولده، فوقعت الفتنة بالحرم المكي. وعندئذ تدخل الترك في القتال فقتلوا امرأة قيل إنها عملت على تحريض أهل مكة على القتال، واشتدت الفتنة، فخرج إليهم القاضي والأئمة المجاورون وفوق رؤوسهم المصاحف وحاولوا عقد الصلح. وبلغ الخبر إلى الملك الناصر فاستاء لذلك، فسير عساكره إلى مكة، ففر الأمراء عطيفة وابنه مبارك ورميثة وأولاده إلى وادي نخلة، فلما وصلت عساكر الناصر إلى مكة، بعث الأمير رميثة أحد أولاده يطلب الأمان له ولولده فأمنوا، وأتى رميثة وكفنه على يده، ولكن مبعوث الملك الناصر خلع عليه وأعادته إلى الحكم⁽¹⁾. إن ما يرويه ابن بطوطة نجده معززاً في مدونات بعض المؤرخين⁽²⁾ في حوادث تلك السنة، غير أن المقرئ والمقرئ وابن فهد والجزيري يختلفون مع ابن بطوطة في أساس حدوث الفتنة، فأصل الخلاف من وجهة نظرهم تكمن في الأوامر التي أعطيت سرّاً من الملك الناصر إلى الأمير عطيفة والتي تقتضي تصفية رئيس القافلة العراقية الذي ينتسب لتبريز⁽³⁾ ويسمى المثنى محمد الحجيج والذي يعتقد أنه هو نفسه الذي يحمل عند ابن بطوطة اسم البهلوان محمد الحويج والذي تردد ذكره لديه عند الانفصال عن مكة بصحبته⁽⁴⁾. يبدو أنه حدث خلط من حيث التحرش بالحجاج العراقيين بدلاً من اليمنيين، لكن ما جاء في رحلة ابن بطوطة هو الأرجح، وذلك لأنه شاهد عيان لها، كما أنه أورد تفاصيل لم ترد في كافة المصادر، مما يدل على أنه كان قريباً جداً من مكان الواقعة بحيث أنه سمع وشاهد ما حدث من دقائق الأمور⁽⁵⁾.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 90، 91.

(2) أبو الفداء، تاريخ أبو الفداء، ج 4، ص 101، 103. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 14، ص 149 - 152.

عز الدين بن فهد، غاية المرام، ج 2، ص 90. الفاسي، شفاء الغرام، ج 2، ص 392 - 393. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 9، ص 282.

(3) المقرئ، السلوك، ج 2، ص 303 - 329. ابن فهد، إتحاف الوري، ج 3، ص 189 - 197. الجزيري، الدرر الفرائد، ج 1، ص 631 - 637.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 411.

(5) عواطف نواب، الرحلات المغربية الأندلسية، ص 178.

2. ب العلاقات الحجازية العراقية:

يلاحظ أن تبعية مكة المكرمة للخلافة العباسية في القرن السادس الهجري لم تكن تبعية مطلقة، بدليل أن نفوذ الخلافة لم يكن يتعدى الخطبة لحكامها على المنابر وقبول الهدايا والعطايا منهم، ومرجع ذلك أن أشراف مكة لم يكن في مقدورهم الدفاع عن إمارتهم لقلّة دخلهم وعجز مواردهم عن سد نفقاتهم واحتياجات سكانهم، بذلك لم يكن أمامهم سوى مهادنة هذه الخلافة.

يذكر ابن جبّير إشارات مقتضبة تفيد تبعية مكة للدولة العباسية، منها - أن كسوة الكعبة كانت تأتي من قبل الخليفة العباسي ببغداد، وعليها اسم الخليفة الناصر لدين الله العباسي⁽¹⁾. ومنها أن الخليفة العباسي هو أول من يذكر من الحكام في الدعاء على المنابر في صلاة الجمعة بمكة، وكذلك في أثر كل صلاة مغرب عن طريق المؤذن الزمزمي في سطح قبة زمزم على حد قول ابن جبّير⁽²⁾.

أضف إلى ذلك أنه في هذه الفترة كان الخلفاء العباسيون يتدخلون في شؤون مكة وتعيين وعزل الأمراء بها، وأن نفوذهم كان أقوى من نفوذ الأيوبيين الذين كانوا أيضاً تابعين اسمياً للخلافة العباسية ببغداد، ولا شك أن هذا الأمر كان قبل النفوذ الأيوبي بزعامة صلاح الدين على مكة المكرمة. وقد أشار ابن جبّير إلى أن أمير مكة عيسى أبو مكثر⁽³⁾، شيد معقلاً فوق جبل أبي قبيس للتحصن، الأمر الذي أدى بالخليفة العباسي إلى إرسال أمير الحج العراقي⁽⁴⁾ لهدمه، إذ اعتبر ذلك مخالفة صدرت منه فغادره خراباً⁽⁵⁾.

(1) ابن جبّير، الرحلة، ص 52.

(2) المصدر نفسه، ص 63 - 69.

(3) أخطأ ابن جبّير في هذه الرواية، فإن الذي بني ذلك الحصن هو أمير مكة مكثر وليس والده عيسى، انظر: ابن الأثير، الكامل، ص 137. الفاسي، العقد الثمين، ج 7، ص 274 - 279.

(4) أمير الحج العراقي طاشتكين بن عبد الله المقنفوري حج بالناس ستاً وعشرين حجة وكان يسير في طريق الحج مثل الملوك، توفي سنة (602 هـ / 1205 م). الفاسي، العقد الثمين، ج 5، ص 56 - 58.

(5) ابن جبّير، الرحلة، ص 74.

نستشف من قول ابن جبير أن الأمير مكث لم يكن على علاقة طيبة مع الخليفة العباسي، فقد بنى حصناً على جبل أبي قبيس ليلجأ إليه إذا احتاج الأمر إلى ذلك، وحتى لا يستطيع أمير الحج العراقي الوصول إليه إذا ما فكر في مهاجمته أو عزله من الإمارة⁽¹⁾، ولكن قيام الأمير مكث بتكوين جيش وإقامة حصن على الجبل أغضب الخليفة المستضيء بالله الذي اعتبر ذلك العمل تحدياً له، لذلك قرر الخليفة هدم الحصن وأسند ذلك إلى الأمير طاشتكين⁽²⁾.

لكن مما يجدر بالملاحظة أن ابن جبير لم يرد في نصه أي أثر لهذه العملية، فقد ذكر أحد المؤرخين حصول قتال بمكة بين العراقيين والأشراف فلم يحج من أهل مكة في ذلك العام إلا العدد القليل، كما بات الحجاج في عرفة بدلاً من المزدلفة، هذا وقد تمكنت القوات العراقية من دخول مكة، وعندما شعر الأمير مكث بضعف قوته لجأ إلى حصن في جبل أبي قبيس فصعدت القوات العراقية واستولت عليه وقامت بهدمه⁽³⁾. هذا ولم تنقطع علاقة أمراء مكة المكرمة مع العراق حتى بعد سقوط بغداد على يد التتار سنة (656هـ / 1258م)، فكما ارتبط الأشراف مع الخليفة العباسي في القرن السادس الهجري، وجدناهم أيضاً يرتبطون مع حكام الإيلخانات المغول في القرن الثامن الهجري، يذكر ابن بطوطة أنه قد تم الدعاء على قبة زمزم في سنة (729هـ / 1328م) لسلطان العراق أبي سعيد⁽⁴⁾.

(1) جميل حرب، الحجاز واليمن، في العصر الأيوبي، السعودية، تهامة، ط الأولى، 1985م، ص 30.

(2) لقد أخطأ السباعي في كتابه تاريخ مكة حين ذكر أن أمير الحج الذي كلف بذلك كان طاشتكين أخا صلاح الدين الأيوبي، فأمر الحج العراقي هذا مشهور، فقد حج بركب العراق ستاً وعشرين مرة وتوفي سنة (602هـ / 1206م)، أما أخو صلاح الدين فهو طغتكين، السباعي، تاريخ مكة، ج 2، ص 201. أبو شامة، الروضتين، ص 53.

(3) ابن الأثير، الكامل، ص 137.

(4) أبو سعيد بن خريذ بن أرغون بن هلاوو المغلي، ملك التتار وصاحب العراق والجزيرة وخراسان والروم، كان مسلماً وهو أخريبت هولأكو، أقام في الملك عشرين سنة. توفي سنة (736هـ / 1335م) وتأسف عليه الناصر لأنه هادنه وعمرت البلاد في عهده. ابن حجر، الدرر الكامنة ج 1، ص 501، ج 2، ص 137.

في عهد الشريفين رميثة وعطيفة، فقد ذكر اسمه في الخطبة أيضاً بعد ذكر الملك الناصر، ودعي له بأعلى قبة زمزم بعد سلطان اليمن الملك المجاهد نور الدين، إلا أن الدعاء لصاحب العراق لم يتكرر عقب تلك السنة⁽¹⁾.

يبدو أن سبب الدعاء لسلطان العراق أبي سعيد في هذه السنة، يرجع إلى صدقات أهل العراق وخراسان وسواهم ممن يصل مع الركب العراقي. فقد ذكر ابن بطوطة وقت وجوده بمكة في سنة (728هـ / 1327م) و (729هـ / 1328م) وصول العراقيين والخراسانيين حاملين صدقات عظيمة للمجاورين وأهل مكة المكرمة من قبل سلطان العراق أبي سعيد، يقول في نصه: "لقد شاهدتهم يطوفون بالحرم ليلاً فمن لقوه في الحرم من المجاورين أو المكيين أعطوه الفضة والثياب.... وربما وجدوا إنساناً نائماً فجعلوا فيه الذهب والفضة حتى يفي.. وأكثروا الصدقة حتى رخص سوم الذهب بمكة، وانتهى صرف المثقال إلى ثمانية عشر درهماً⁽²⁾ نقرة لكثرة ما تصدقوا به من الذهب"⁽³⁾. ولعل هذا الإجراء الذي اتخذه أمير مكة رميثة ما هو إلا تعبير عن الشكر والتقدير من سلطان العراق مع ملاحظة أنه لم يلق قبولاً لدى الأمير عطيفة المشارك له في الحكم، حيث بعث شقيقه لإطلاع الملك الناصر على حقيقة الأمر في مكة⁽⁴⁾.

نلاحظ في هذا النص انفرادية ابن بطوطة في تحديد سنة الدعاء لسلطان العراق أبي سعيد، إذ لم ترد أي إشارة في المصادر⁽⁵⁾، إلى ذكر أبي سعيد في الخطبة والدعاء له في تلك السنة (728هـ / 1327م)، مع العلم بأن هذه المصادر ذكرت أن السنة التي تم فيها الدعاء لسلطان العراق إنما هي (717هـ / 1317م). فالأرجح

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 399، 411.

(2) كان الصرف العادي للمثقال عشرين درهماً. انظر: رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 419، هامش 235.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 410.

(4) عواطف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص 172.

(5) الفاسي، العقد الثمين، ج 4، ص 241. المقرئ، السلوك، ج 2، ص 176. ابن فهد، إتحاف الوري، ج 3، ص 158.

ما ذكره ابن بطوطة لأنه شاهد عيان لما حدث على عكس هؤلاء المؤرخين لبعدهم عن الحدث المذكور.

هذا وقد عقب ريتشارد مورتيل على مسألة الدعاء لسلطان العراق على المنبر وقبة زمزم قائلاً: «إنه ليس ببعيد أن السلطان أبا سعيد كان يترقب الوقت المناسب، لتحدي سيطرة المماليك على إمارة مكة المكرمة، وخاصة أنه كان بين أشرف مكة المكرمة من يؤيده»⁽¹⁾.

إذا كان ابن بطوطة قد تحدث عن علاقة أشرف مكة بسلطان العراق أبي سعيد، والدعاء له في المنابر، وقبة زمزم، فإننا لم نجد في مدونه أي اعتراف من قبل أشرف مكة بالخليفة العباسي في القاهرة، خصوصاً وأنه لم يذكر اسمه في الخطبة. وهذا إنما يدل على أن سلطة الناصر محمد في الحجاز كانت اسمية، وأن نفوذه لم يتعد ذكر اسمه في الخطبة ونقشه على السكة أحياناً. وقد عبر العمري عن هذه العلاقة غير التامة، حين ختم كلامه عن إقليم الكرك، فقال: «وبهذا تم ذكر النطاق بمصر والشامات وما معها من جميع الممالك الإسلامية إلا الحجاز، وقد قطعه من جزيرة العرب، وليس أمره بمضبوط ولا بحفظ الثقة منوط»⁽²⁾.

2- ج العلاقة الحجازية اليمنية:

يذكر الرحالة ابن جبير جانباً من العلاقات الخارجية بين اليمن والحجاز، من خلال أحداث تاريخية، فقد أشار إلى فرار الأمير عثمان بن علي الزنجيلي من عدن إلى مكة المكرمة في شهر ذي الحجة، وذلك عقب علمه بتوجه الأمير سيف الإسلام طغتكين على رأس حملة لليمن من قبل السلطان صلاح الدين. وقد حمل معه من الأموال ما لا يحصى كثرة، والتي حازها طوال مقامه في تلك الولاية. فقام الأمير

(1) ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية والاقتصادية بمكة في العصر المملوكي، جامعة الملك سعود، ط1، سنة 1985م، ص 83.

(2) ابن فضل الله العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، مصر، 1312 هـ، ص 184.

سيف الإسلام بالاستيلاء عليها، بينما حمل العبيد جل النفائس والذخائر الخاصة به، ووصلوا بها إلى مكة ليلاً وأدخلت داره. وهنا لاحظ ابن جبير أن سيرة هذا الأمير اليمني غير صالحة في ولايته، وذلك لجمعه الأموال بطرق غير مشروعة يقول: «كان في ولايته يوصف بسوء السيرة مع التجار، وكانت المنافع التجارية كلها راجعة إليه، والذخائر الهندية المجلوبة كلها واصله إلى يديه، فاكسب سحتاً (الحرام) عظيماً، وحصل على كنوز قارونية، لكن حوادث الأيام قد ابتدأت بالخسف به»⁽¹⁾. يبدو أن في اليمن اضطراب وفوضى سياسية⁽²⁾، الأمر الذي حدا بالسلطان صلاح الدين أن يقرر أن يرسل أخاه سيف الإسلام لليمنيين لإعادة الأمور إلى نصابها.

وبطبيعة الحال نجح طغتكين في إعادة الهدوء إلى اليمن بعد أن قضى على الفتن التي أثارها نواب أخيه توران شاه⁽³⁾. هذا وتؤكد المصادر⁽⁴⁾ ما نقله ابن جبير بإيراد بعض التفاصيل عن هروب الأمير عثمان الزنجيلي من عدن إلى مكة ومنها إلى الشام.

أما إشارة ابن جبير إلى الدار التي شيدها الأمير عثمان في مكة. فما هي إلا رباطه أو مدرسته اللذان أوقفهما على الحنفيين فقط سنة (579هـ / 1184م) عند باب العمرة⁽⁵⁾. ومن خلال إشارة ابن جبير عرفنا صلة أمراء اليمن بمكة في القرن السادس الهجري. إذ لم يكن غريباً أن تكون مكة ملجأً ومأناً للسياسيين اليمنيين في

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 127، 128.

(2) خرج النواب اليمنيين عن طاعة صلاح الدين، فضرب كل منهم سكة لنفسه ومنع أهل بلده من التعامل بغيرها، وخطب لنفسه على منابرهما، ومنعوا الخراج الذي كانوا يرسلونه سنوياً إلى مصر حتى أصبح كل منهم مستقلاً بولايته. النويري، نهاية الأرب، ج 31، ص 40.

(3) الياقعي، أبو محمد عبد الله اليمني المكي، (ت 768هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ط الثانية، بيروت، 1970 م، ج 3، ص 476.

(4) ابن فهد، إتحاف الوري، ج 2، ص 549. با مخرمة، أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي (ت 947هـ)، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم، 167، ب. ت، ج 2، ص 753، 760. ابن خلدون، العبر، ج 5، ص 296.

(5) الخزرجي، المسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك، مخطوط بمكتبة البلدية بالإسكندرية رقم 1265 ب، ص 187. الفاسي، العقد الثمين، ج 6، ص 34، 35.

حالة فرارهم من اليمن، فالعلاقة بين مكة واليمن كانت وثيقة للغاية في هذه الفترة سواء من الناحية المذهبية (الزيدية)، أو من الناحية الاقتصادية، فأغلب القبائل اليمنية يساعدون أهل مكة والمجاورين بالمواد الغذائية التي تسمى ميرة مكة، ويقال إنه في العام الذي لا يحضرون فيه الميرة، يصيب بلادهم القحط وتموت مواشيهم، وعلى عكس ذلك إذا حضروا تخلص بلادهم ويبارك الله فيها⁽¹⁾. من جانب آخر يتحول ابن جبير من ناقد إلى ممدح للأمير اليمني، فقد شاهد الأمير اليمني يقوم بعمل جليل في موسم الحج وهو حماية الحجاج من عبث الأعراب الشعبيين المغيرين على الحجاج في طريقهم إلى عرفات، والذين اتخذوا المضيق الواقع بين مزدلفة وعرفات مكاناً لمهاجمة الحجاج. يقول ابن جبير في وصفه: «فضرب هذا الأمير (عثمان الزنجيلي) قبة في ذلك المضيق بين جبلين بعد أن قدم أحد أصحابه فصعد إلى رأس الجبل بفرسه، وهو جبل كؤود، فعجبنا من شأنه.... فأمن جميع الحاج بمشاركة هذا الأمير لهم، فحصل على أجرين: أجر جهاد وحج»⁽²⁾.

ربما هذا الموقف البطولي هو ما عكس رؤية ابن جبير تجاه هذا الأمير، فهو يعتبر موقفه هذا جهاداً يرجي به المغفرة لجميع خطاياهم⁽³⁾. وهنا رأينا ابن جبير يمتلك قدراً كبيراً من الموضوعية ولا يتصف بالنظرة الأحادية، ولا أدل على ذلك من أنه يذكر الإيجابيات والسلبيات في آن واحد، دونما مواربة أو مDAHنة لأحد. أما الرحالة التجيبي⁽⁴⁾ فيشير إلى ارتباط مكة بعلاقات خارجية مع الدولة الرسولية في اليمن، فقد عاين قيام حكامها بالدعاء للملك داود المؤيد بالله⁽⁵⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 98 - 99.

(2) المصدر نفسه، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ص 129.

(4) التجيبي، مستفاد الرحلة، 462.

(5) داود بن يوسف بن عمر بن رسول التركماني الأصل اليمني الملك المؤيد عزيز الدين صاحب اليمن ابن المظفر، ولي بعد أخيه الأشرف في سنة (696هـ / 1296م). أدركه أجله سنة (721هـ / 1321م). انظر: ابن تغري بردي، الدليل الشافعي، ج 1، ص 297.

ويبدو أن العلاقات بين الطرفين في هذه الفترة كانت متميزة لأن بني رسول⁽¹⁾ ملوك اليمن كانوا يتحينون الفرص المناسبة للتدخل السياسي وبسط نفوذهم على مكة، بمجرد انشغال سلاطين مصر بأمورهم الداخلية⁽²⁾، ويشهد على عظم صلتهم بمكة المكرمة ما وجد لملوك اليمن من آثار حميدة وصدقات جارية تصل لأهل مكة كما أفاد ذلك التجيبي⁽³⁾.

هذا وقد أثنى التجيبي على ملوك اليمن، فقد ترجم لملك اليمن داود قائلاً: إنه أحد العلماء المشهود لهم بعد موت أخيه الأشرف سنة (696هـ / 1296م)، وكذلك أبيهما المظفر سنة (648هـ / 1250م)، الموصوف بالخير والفضل والعلم والإيثار، خاصة لأهل الحرمين الشريفين، فله فيها آثار حميدة، وصدقات جارية⁽⁴⁾. وتتطابق أقوال المؤرخين مع ما نقله التجيبي في قضية الدعاء لصاحب اليمن على منابر المسجد الحرام، فقد أشار الفاسي إلى هذه الناحية بقوله: إن الدافع لأبي نمي في الدعاء لصاحب اليمن عظم صلته، وهو أمر لا يقدم عليه أمير، إلا بعد معرفة عميقة بمدى الفائدة العائدة عليه من ذلك⁽⁵⁾، وهنا نستوضح تنكر أبو نمي لمصر، وإعلان ولائه لليمن واستقلاله استقلالاً حقيقياً في الوقت الذي انشغل فيه المصريون في الصراع الذي دار حول منصب السلطنة⁽⁶⁾. وأشار الرحالة ابن بطوطة إلى أن بمكة المكرمة مدرسة عمرها السلطان يوسف ابن رسول ملك اليمن المعروف بالملك المظفر، حيث عمل على إرسال الكسوة للكعبة المشرفة إلى أن غلبه على ذلك المنصور قلاوون⁽⁷⁾. ومما لا شك فيه أن في هذه المعلومات

(1) هو رسول محمد هارون بن أبي الفتح، وهو من ذرية جبلة بن الأيهم، وكانوا بيت شجاعة ورئاسة، ومحمد هذا جليل القدر فيهم فأدناه الخليفة العباسي وأنس به واختصه برسالته إلى الشام ومصر، ورفع الحجاب فيما بينهما فأطلق عليه اسم الرسول واشتهر به. الخزرجي، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تصحيح محمد علي الأكوع، ج 1، ص 124.

(2) يحيى بن الحسين، غاية الأمان، ج 1، ص 419 - 420.

(3) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 462.

(4) المصدر نفسه، ص 462.

(5) الفاسي، العقد الثمين، ج 1، ص 264.

(6) أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج 8، ص 63، 71، 85، 233.

(7) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 378.

لقطات تاريخية تدل بصورة أو بأخرى على الحضور السياسي لليمن في مكة خلال القرن السابع الهجري في شخص الملك المظفر، الذي وجدناه يشيد المدرسة المظفرية بمناسبة حجه سنة (659هـ / 126م).

هذا ولم تقتصر علاقات مكة المكرمة الخارجية مع مصر والعراق واليمن، بل تعدتها إلى بلاد البجاة⁽¹⁾.

أورد لنا التجيبي⁽²⁾ أن الشريف أبانمي أمير مكة له ولد يسمى زيد المعروف بابن السواكنية، وأمه بنت ملك البجاة صاحب جزيرة سواكن⁽³⁾، كما يؤكد ابن بطوطة صحة الخبر ذلك. فعندما وصل جزيرة سواكن قال: «إن سلطانها الشريف زيد بن أبي نمي وأبوه أمير مكة وأخوه أميرها بعده، وهما عطيفة ورميثة...، وصارت إليه من قبل البجاة فإنهم أخواله»⁽⁴⁾.

وهنا يظهر لنا أهمية ما ذكره الرحالة عن دور المصاهرة السياسية في إحكام العلاقات بين دولة وأخرى، فمن الملاحظ أن جزيرة سواكن في ذلك الوقت كانت تتبع أمراء مكة المكرمة، وهذا ما لم يذكره أحد من المؤرخين⁽⁵⁾. كما ارتبط أمراء مكة المكرمة بعلاقات ودية مع سلطان كلوة⁽⁶⁾ أبي المظفر حسن⁽⁷⁾، حيث كانوا

(1) يصف ابن بطوطة أهل البجاة، فيقول: «وهم سود الألوان يلتحفون ملاحف صفراء ويشيرون على رؤوسهم عصايب يكون عرض العصايب منها إصبعا، وطعامهم ألبان الإبل ويركبون المهاري». ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 230

(2) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 245.

(3) سواكن: ميناء سوداني على ساحل البحر الأحمر قرب عيذاب ترفأ إليه سفن الذين يقدمون من جدة. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 276.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 101.

(5) عواطف نواب، الرحلات المغربية الأندلسية، ص 171.

(6) موضع بأرض الزنج وعلى بعد نحو 240 كلم إلى الجنوب من مدينة دار السلام عاصمة تنزانيا حالياً، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 478، سليمان عبد الغني المالكي، سلطنة كلوة الإسلامية، دار النهضة العربية، ط 1، 1986م، ص 19.

(7) أبو المظفر حسن بن سليمان ويكنى أبا المواهب لكثرة مواهبه ومكارمه، كان حفيداً لحسن بن طالت (710-732هـ) (1310-1332م)، كان كثير الغزو في أرض الزنوج والإغارة

يفدون عليه لنيل أعطياته كما أشار إلى ذلك ابن بطوطة يقول في وصفه: «وكان سلطانها في عهد دخولي إليها أبا المظفر حسن، ويكنى أبا المواهب، كان يأخذ الغنائم فيخرج خمسها ويصرفه في مصارفه المعينة في كتاب الله تعالى⁽¹⁾، ويجعل نصيب ذوي القربى في خزانة على حدة⁽²⁾، فإذا جاء الشرفاء دفعه إليهم».

«وكان الشرفاء يقصدونه من العراق والحجاز وسواها ورأيت عنده من شرفاء الحجاز منهم محمد بن جماز، ومنصور بن ليبة بن أبي النمي، ومحمد بن شميلي بن أبي نمي... وهذا السلطان له تواضع شديد ويجلس مع الفقراء ويعظم أهل الدين والشرف»⁽³⁾.

عليهم، حكم 24 سنة ومات دون عقب. المالكي، سلطنة كلوة الإسلامية، ص 43. رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 122.

(1) القرآن الكريم سورة الأنفال، الآية 41: «وأعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل».

(2) ذوي القربى هم الأشراف المنحدرون من نسل الرسول الله صلى الله عليه وسلم.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 122.

رابعاً. بلاد العراق

1 - العلاقات الداخلية في زمن الخلافة العباسية: (فترة المستنجد بالله والناصر لدين الله نموذجاً)

تتسم هذه الفترة ببروز دور الخليفة العباسي وخاصة في النشاط السياسي والإداري في كسب الرأي العام، وقيادة الجيش ضد أعداء الخلافة والمتربصين بها، وقد حكم خلال الفترة هذه من تاريخ الخلافة العباسية كل من: الخليفة المستنجد بالله⁽¹⁾، المستضيء بأمر الله⁽²⁾، الناصر لدين الله⁽³⁾. إلا أنه في عهدي الأول والثالث وجدنا من الرحالة المغاربة والأندلسيين من يصف أهم منجزاتهما السياسية، ونجاحهما في كسب جماهير الناس من أهل بغداد خاصة والعراق عامة في دعم استقلال مؤسسة الخلافة، واسترجاع سلطتها الزمنية والمكانية.

1 - أ الخليفة المستنجد بالله (555هـ / 1160م)

يعد هذا الخليفة من خيرة الخلفاء العباسيين، فقد استعادت الخلافة العباسية رونقها ومجدها نوعاً ما، فازدادت ثروة البلاد وامتلأت خزائنها بالأموال، وازدهرت تجارة العراق وأعيد إليها عمرانها، وشمل عدل الخليفة وحلمه جميع رعاياه⁽⁴⁾.

(1) أبو المظفر يوسف المستنجد بالله بن المقتفي لأمر الله، وبويع بالخلافة عقب وفاة والده سنة 555هـ واستمر خليفة إلى أن مات في ربيع الآخر سنة 566هـ، فكانت خلافته 11 سنة وشهراً وأسابيعاً، محمد الخضري بك، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، بيروت، دار المعرفة، ص 464.

(2) هو أبو محمد الحسن بن المستنجد بالله. بويع بالخلافة بعد وفاة أبيه وعاد لأحسن سيرة وفي عهده انقرضت الدولة الفاطمية وظهرت الدولة الأيوبية، وفي عهده توفي محمود نور الدين زنكي، وقد اتسع ملكه وخطب له بالحرمين وباليمن ومصر وسوريا. المصدر نفسه، ص 465.

(3) هو أبو العباس أحمد الناصر لدين الله بن المستضيء بن المستنجد، بويع بالخلافة بعد وفاة والده في ذي القعدة سنة 575هـ. ولم يزل خليفة إلى أن توفي سنة 622هـ. وكانت خلافته 46 سنة وعشرة أشهر و28 يوماً وهو أطول خلفاء بني العباس مدة. المصدر نفسه، ص 460.

(4) المصدر نفسه، ص 464.

كان دخول الرحالة بنيامين مدينة بغداد في هذا العهد حوالي سنة (564هـ / 1168م). فوجدها على أحسن حال من الرقي والرفاه. فأعجب بما شهد من عمرانها وأسهب في وصف قصور خلفائها ومعاهدها، إلا أنه أعجب بصورة خاصة، بما شاهده في وادي الرافدين من جماعات يهودية كانت يومئذ تنعم بالطمأنينة والرفاه في ظل الخلافة العباسية فراح لسانه يلهج بمديح خليفة المسلمين، المستنجد بالله العباسي «أمير المؤمنين المعروف بالتقوى والاستقامة، وبطلب الخير لجميع رعيته»⁽¹⁾.

عن طريق بنيامين عرفنا مكانة المستنجد بالله في قلوب المسلمين. فقد وصف لنا توافد الحجاج العراقيين والخراسانيين وكلهم شوق لرؤية طلعتة. فيحتشدون في باحة القصر العباسي هاتفين بلسان واحد: «ياسيدنا، نور الإسلام وفخر المسلمين، أطل علينا بطلعتك الميمونة، فيقول له رجال الحاشية: يا أمير المؤمنين أشرف بطلعتك على رعيته الذين توافدوا من الأقطار النائية للاستذراء بظل فضلك»، وعندئذ ينهض الخليفة المستنجد بالله فيقرأ عليهم السلام، وبعدها ينصرف الناس فرحين مغمورين بهذه التحية على حد وصفه⁽²⁾. وقد عرف عن الخليفة المستنجد أنه قليل الظهور للعامة، فمن عادته ألا يبارح القصر إلا مرة في السنة، وذلك بمناسبة عيد الفطر. وهنا ينساب قلم بنيامين ليسجل لنا حشود الناس من أقاصي البلاد للتملي بمشاهدة الخليفة المستنجد وهو متوج الرأس بقلنسوة مرصعة بالأحجار الكريمة، وكذلك تحرك موكب الخليفة الذي يحف به أمراء العرب وعظماء الترك والديلم والغز عندما يتوجه إلى الجامع المنصور في باب البصرة فيستقبله المسلمون بالهتافات والتهاليل، وهم ينادون: «السلام على أمير المؤمنين ونور الإسلام، والخليفة يرد عليهم التحية بلثم أطراف بردته والتلويح بها، وإذا ما دخل الجامع، يرتقي المنبر فيشرع في إلقاء الخطبة العيدية على المسلمين، فيفسر لهم من أحكام الشريعة الغراء، ثم يمنحهم الخليفة مباركته، ويؤتي بجمل فينحره، فيوزع اللحم على الأمراء والسعيد منهم من يذوق أضحية

(1) بنيامين، الرحلة، ص 132

(2) المصدر نفسه، ص 132.

خليفته»⁽¹⁾. من جهة أخرى يشير بنيامين إلى أن الخليفة كان حسن المعاملة لليهود، إذ كانت حاشيته تضم عدداً منهم في مجلس بلاطه بالقصر العباسي، هذا بالإضافة إلى ثقافته الغزيرة بكتاب التوراة وباللغة العبرية قراءة وكتابة على حد قوله⁽²⁾. ولعل أصدق تصوير للعلاقة القائمة بين البلاط العباسي وطائفة اليهود ما يذكره بنيامين من إرساء هذه العلاقة على أساس التسامح إذ يقول: «وهم يعيشون بأمان وعز ورفاهية في ظل أمير المؤمنين الخليفة»⁽³⁾. كما يشير بنيامين إلى توزع اليهود في المدن العباسية، جاعلاً من العاصمة بغداد أكبر تجمع لهم في منطقة المشرق العربي، يقول: «ويقيم ببغداد نحو أربعين ألف يهودي»⁽⁴⁾. هذا ويلاحظ بنيامين أن الخليفة قد أمر بإحياء مراسيم رئاسة الجالوت اليهودي كما كانت عليه، والتي تقتضي من اليهود والمسلمين وسائر أبناء الرعية بالنهوض أمام رأس الجالوت وتحيته عند مروره بهم. وعندما يخرج رأس الجالوت لمقابلة الخليفة يسير معه الفرسان من اليهود والمسلمين ويتقدم الموكب منادٍ ينادي بالناس: «اعملوا الطريق لسيدنا ابن داود، وعندما يمثل في حضرة الخليفة يبادر إلى لثم يده، وعندئذ ينهض الخليفة وينهض معه الحجاب ورجال الحاشية، فيجلس الرئيس فوق كرسي مخصص لجلوسه قبالة الخليفة»⁽⁵⁾. كما حافظ الخليفة العباسي على المؤسسات الدينية التابعة لليهود من معابد وكنائس ومدارس، إذ يحصيها بنيامين — ثمان وعشرين كنيسة، قسم منها في جانب الرصافة، وقسم منها في جانب الكرخ⁽⁶⁾.

إن ما يرويه بنيامين عن الخليفة المستنجد من صفات، يدل على ما كان له من مقام سام في قلوب اليهود العراقيين، ولا يمكن مقارنة أوضاعهم في الشرق بما كانوا عليه يومئذ في أوربة من ضيق واضطهاد سياسي واقتصادي في هذه الفترة.

(1) بنيامين، الرحلة، ص 133، 134

(2) المصدر نفسه، ص 132

(3) المصدر نفسه، ص 135.

(4) المصدر نفسه، ص 135

(5) المصدر نفسه، ص 137.

(6) المصدر نفسه، ص 139.

والقاعدة الرئيسية في تعامل السلطة العباسية مع اليهود، هي الاعتراف بوجودهم كمجموعة مستقلة تتمتع بحرية تامة في ممارسة شعائرها وطقوسها، إلى جانب مشاركتهم في أمور المجتمع كمواطنين في الدولة الواحدة.

ومما لا شك فيه أن هذه الحالة التي وصفها قد دامت مدة طويلة إلى آخر العهد العباسي على أقل تقدير، ويكفي دليلاً على عناية خلفاء بني العباس بأمر أهل الذمة من رعاياهم وحرصهم على أن لا يمسه أحد بسوء، ما ذكره ابن الفوطي عن الخليفة الناصر لدين الله، من رفض مطالب ناظر «ديوان الجوالي» وهو يومئذ أبو عبد الله محمد بن يحيى بن فضالان المتوفي سنة (631هـ / 1234م). فقد رفع رقعة إلى الخليفة يندد فيها بأهل الذمة ويعدد ما يتمتعون به من خيرات ومنافع ومن عظم المكانة التي بلغوها في الدولة، وما كانوا يتمتعون به من حرمة وجاه في مدينة السلام، وطلب فيها من الخليفة الحد من ذلك. فلما وقف الخليفة على رقعة الناظر لم يعد عنها جواباً، أي أنه أهملها ولم يلتفت إلى منظوماتها⁽¹⁾. لأنه لم يشأ أن يغير المعتاد المألوف. وهكذا نجد التقاليد والنصوص تؤكد الحالة المعهودة، ولم يحدث تغيير حتى أواخر العهد العباسي.

من الملاحظ أن الدولة العباسية اتبعت مبدأ التعددية الدينية بين رعاياها، وذهبت بعيداً في خلق مناخ الحرية للممارسات الدينية، الأمر الذي أتاح للكثير من أبناء الطائفة اليهودية أن تمارس طقوس دياناتها كما تراها، ولا شك أن هذا ينصب في مفهوم الصحوّة العباسية في التعامل مع الأقليات الدينية في تلك الفترة.

إن لما كتبه بنيامين عن مشاهداته في رحلته إلى بغداد في القرن السادس الهجري قيمة تاريخية كبرى. فهو ولا غرو أول رحالة أوروبي من غير المسلمين جاوز الفرات وبلغ بغداد وخلف عنها هذا الوصف.

ويقول المؤرخ العراقي عباس العزاوي: «والغالب أن لا نعول على روايات السياحات والرحلات. وإنما يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار مشاهدات السائح ومدوناته عن هذه المشاهدات، ولا نتطلب أكثر من ذلك، لأن نظرات هؤلاء السائحين صادقة لا تكذب، وبها أخذنا بزيادة وترجيح على غيرها»⁽²⁾.

(1) ابن الفوطي البغدادي، كمال الدين أبو الفضل، الحوادث الجامعة، بغداد، 1351هـ، ص 64.

(2) عباس العزاوي، العراق بين احتلالين، ج 1، ص 63.

1. ب: الناصر الدين الله العباسي (575 هـ / 1179 م)

في سنة (575 هـ / 1179 م). أصبح الناصر لدين الله خليفة بغداد وتسلم زمام الدولة العباسية بعد وفاة أبيه المستضيء بأمر الله، واستطاع الخليفة الناصر أن يزرع روحاً جديدة وثابة في الأمة من أجل إعدادها للصمود أمام الأخطار الداخلية والخارجية المحدقة بها. كانت مدة خلافة الناصر لدين الله من أطول الفترات التي حكم فيها خلفاء بني العباس على الإطلاق، فقد كانت مدة خلافته ستاً وأربعين سنة⁽¹⁾. فكان بحق من أبطال التحرير والإعمار بين خلفاء العصور العباسية المتأخرة، فقد وسع مملكته توسعاً لا يبلغه إلا ذوهمة حاسمة وطموح عظيم⁽²⁾. وهو من «أكثر متأخريهم عمارة وسيادة وسياسة»⁽³⁾.

ورغم أهمية عهد الخليفة الناصر من الناحية السياسية، فإن الدراسات حولها قليلة⁽⁴⁾ ولعل قلة المعلومات في المصادر يمكن أن تفسر قلة اهتمام الباحثين بموضوع العلاقات الداخلية في عهد الخليفة الناصر في السنوات الأولى، ومع أنه توجد وحسب علمنا دراسة مخصصة لهذا الموضوع، إلا أن هناك من المصادر ما تكشف لنا بعض اللقطات التاريخية التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار في نظر الباحثين، ألا وهي رحلة ابن جبير، والمعلومات المتضمنة في الرحلة تساهم مساهمة فعالة في رصد العديد من الجوانب المتعلقة بالعلاقات الداخلية للعراق خلال الفترة قيد الدراسة، إنها فترة المرحلة الأولى، مرحلة الانفتاح والنهوض والانتعاش في الخلافة العباسية، والتي عدها بعض المؤرخين بمثابة صحوة الموت قبل سقوط الخلافة بعد انتهاء عهد الناصر بحوالي ثلاثة عقود⁽⁵⁾.

(1) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 405 فما بعد. ابن الطقطقي، الفخري، ص 260 فما بعد.

(2) فاروق عمر فوزي، الخلافة العباسية السقوط والانهييار، عمان، دار الشروق، 1998 م، ص 206.

(3) مصطفى جواد، العصر العباسي، مجلة سومر العراقية، 1945 م، ص 70.

(4) من بين الدراسات: أحلام النقيب، سياسة الناصر الداخلية، ماجستير، جامعة بغداد، الفصل الثاني غير منشور.

(5) فاروق عمر، الخلافة العباسية، ص 236.

زار ابن جبير بغداد في عهد الناصر لدين الله سنة (580هـ / 1184م). أي بعد خمس سنوات من استلام الناصر الخلافة في مستهل ذي القعدة سنة (575هـ / 1179م).

يصف ابن جبير الناصر وسياسته تجاه الرعية بقوله: «وهو ميمون النقية عندهم قد استسعدوا بأيامه رخاء وعدلاً وطيب عيش، فالكبير والصغير منهم داع له»⁽¹⁾ ولقد اتفق مع هذا الحكم - باحثان محدثان وهما الدكتور مصطفى جواد والدكتور حسين أمين، يقول الأول⁽²⁾: إن الناصر من أكثر الخلفاء العباسيين المتأخرين عمارة وحسن سياسة، ويرى الثاني⁽³⁾: أن الدولة بلغت قمة مجدها من النفوذ في عهده.

أما سياسة الناصر الداخلية، فكانت أكثر دقة وتأثيراً على الساحة السياسية في بغداد، فقد أحيا سنة أسلافه من الخلفاء العباسيين الأوائل بالنظر بنفسه في أحوال العامة، فلم يمنعه دهاؤه السياسي في أن يتجول ليلاً متنكراً في دروب بغداد للتعرف إلى الأوضاع الداخلية، وبالرغم من هذه التعمية لأمره على العامة، فلا يزداد أمره مع تلك التعمية إلا شهرة وهو مع ذلك يحب الظهور للعامة، ويؤثر التحجب لهم على حد قول ابن جبير⁽⁴⁾.

ويؤكد ذلك المؤرخ ابن الطقطقي: «إن الناصر أحب أن يباشر أحوال الرعية بنفسه حتى كان يتمشى في الليل ليعرف أخبار الرعية وما يدور بينهم وكان كل أحد من أرباب المناصب والرعايا يخافه ويحاذره بحيث كأنه يطلع عليه في داره»⁽⁵⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 175.

(2) راجع مقدمة ابن الساعي، الجامع المختصر، المحقق مصطفى جواد، بغداد، 1934 م، ص 2.

(3) حسين أمين، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، منشورات المكتبة الأهلية، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1965، ص 166.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 175.

(5) ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، عني بنشره توما

كما لم يفت ابن جبير أن يلاحظ اعتقال الأمراء العباسيين في الجانب الشرقي ببغداد إلا أنه يرى في الاعتقال اعتقالا جميلا يليق بمكانتهم السياسية والاجتماعية، فهم لا يخرجون ولا يظهرون⁽¹⁾، ولهم المرتبات القائمة بهم على حد تعبيره⁽²⁾.

لربما كان لإشكالية بيعته بولاية العهد أثر في أن يتخذ هذا الإجراء على الأمراء العباسيين، فقد ولاه أبوه الخليفة المستضيء ولاية العهد في بادئ الأمر ثم عدل عنه إلى أخيه المنصور الهاشم، وأيده في هذا الإجراء العديد من الأمراء ورجال الدولة، ولكن الأمور قد تغيرت لصالحه بعد وفاة أبيه، وأعيد الحق الشرعي إلى صاحبه الناصر⁽³⁾، ويبدو أن هذه المشادة حول ولاية العهد كانت تظهر وتكرر بين الحين والآخر، لذا ارتأى في سياسته الداخلية بعد استلامه الخلافة الحجر على أمراء بيت الخلافة لئلا يفسدوا عليه الحكم.

وعلى الرغم من أن ابن جبير لم يذكر تفسير اعتقال الأمراء على هذا النحو، إلا أننا رأينا في رواية بنيامين ما يقابل رواية ابن جبير ولكن في زمن الخليفة المستنجد بالله، يقول بنيامين: «وجميع الأمراء من بيت الخلافة معتقلون في قصورهم الخاصة وراء سلاسل الحديد، وعليهم الحراس الموكلون بهم لكي لا يعلنوا العصيان على كبيرهم الخليفة. فقد حدث لأحد أسلافه أن تمرد عليه إخوته وبايعوا أحدهم بالخلافة. ومن ذلك اليوم جرت العادة بالحجر على أفراد بيت الخلافة كافة لكي لا يتمردوا على سيد البلاد، غير أن كلا من هؤلاء يعيش في قصر أنيق ويمتلك المدن والضياع، تدر عليه المال الوفير وعليها الوكلاء والأمناء، وهكذا يقضي الأمراء أيامهم بالقصف واللهو»⁽⁴⁾.

ولقد كانت سياسة الخليفة الناصر الأخذ بالنظام المركزي في الإدارة، ذلك

البستاني، مصر، المطبعة الرحمانية، ص 322.

(1) إن هذا الإجراء يذكرنا في الوقت الحاضر بإجراءات (الإقامة الجبرية) والتي تختص بكبار الأعماد والرؤساء وقواد الحركات المناوئة للحكم.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 174.

(3) سبط ابن الجوزي، ج 8، ص 354. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 305.

(4) بنيامين، الرحلة، ص 133.

لأنه لم يكن لديه وزير على الدوام، بل كان يختار حيناً وزيراً، ويعين أحياناً أخرى نائب وزير حسب ما يراه ضرورياً⁽¹⁾. يقول ابن جبير: «وليس له اليوم وزير وإنما له خديم يعرف بنائب الوزارة، يحضر الديوان المحتوي على أموال الخلافة وبين يديه الكتب فينفذ الأمور، وله قيم على جميع الديار العباسية»⁽²⁾.

يبدو أن الخليفة الناصر كان يخشى من الوزراء المتنفذين⁽³⁾، لهذا جعل من نائب الوزير منفذاً لا مفوضاً في الحكم، ومما يؤكد ما ذكره ابن جبير كلمات ابن دحية في الناصر: «أخذ الأمر حقاً وقوة، وفتح البلاد طاعة وعنوة، وطبقت دعوته جميع الآفاق، وطلعت حكمته باهرة الإشراق، وأوقع بوزراء السوء على الإطلاق، وقام بما عليه من العهد والميثاق»⁽⁴⁾.

وقد كان لأستاذ دار⁽⁵⁾ نفوذ كبير في بداية خلافة الناصر، يقول ابن جبير: «وأمين على سائر الحرم الباقيات من عهد جده (أبو المظفر المستنجد بالله) وأبيه (أبو محمد المستضيء بالله) وعلى جميع من تضمنه الحرمة الخلفية، يعرف بالصاحب مجد الدين أستاذ الدار، هذا لقبه ويدعى له إثر الدعاء للخليفة، وهو قلما يظهر للعامة اشتغالا بما هو بسبيله من أمور تلك الديار وحراستها والتكفل بمغالقتها وتفقدتها ليلاً ونهاراً»⁽⁶⁾.

المستفاد من حديث ابن جبير أن أستاذ الدار ابن الصاحب، هو الذي صار

(1) فاروق عمر، النظم الإسلامية، العين، 1983 م، ص 52.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 174.

(3) لم ينس الناصر موقف ابن العطار نائب الوزارة وابن الصاحب، الأستاذ دار في دورهما لإسناد الأمر لأخيه المنصور بعد أبيه الخليفة المستضيء، وقد تخلص الناصر من ابن العطار بعد أيام قليلة من بيعته بالخلافة، أما أستاذ الدار فقد قبض عليه الناصر سنة 583 هـ وصادر أمواله ثمن أمر بقتله، وانظر إلى: ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 360. الذهبي، دول الإسلام، ج 2، ص 92. ابن خلدون، العبر، ج 3، ص 89، وما بعدها.

(4) الكلبي، ابن دحية أبو الخطاب عمر بن حسن، النبراس في تاريخ ابن العباس، صححه وعلق عليه عباس العزاوي، بغداد، المعارف، 1946، ص 165.

(5) أستاذ دار: لقب من يتولى قبض مال الخليفة وصرفه والكلمة فارسية.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 174، 175.

الحاكم في الدولة، وخصوصاً في السنين الأولى من عهد الناصر، الأمر الذي أدى إلى أن يدعى له إثر الدعاء للخليفة في منابر بغداد، لكن تجدر الإشارة إلى أن الخليفة أوقع به بعد أن كثرت الشكاوى على تجاوزاته وسلبه أموال الرعية، خاصة بعد أن تسلم الخليفة مذكرة من نائب الوزارة جلال الدين صدقة، وكان ذلك بعد رحيل ابن جبير عن بغداد بسنتين. أي في سنة (583 هـ/1187م) ⁽¹⁾.

ولقد نجح الناصر في سياسته الداخلية في إثارة روح الرجولة والنخوة بين الفتيان المنضوين تحت لوائه، وكان يؤكد على دوام التدريب والمهارة في التهديف، وجعل من نفسه القدوة في ذلك حتى عده البعض من أمهر الهادفين في زمانه ⁽²⁾، وفوق ذلك تمكن الناصر أن يكون قوة عسكرية يحسب حسابها ويعتد بها في مساندة الخلافة.

يقول ابن جبير: «ورونق هذا الملك إنما هو على الفتيان والأحابش المجايب منهم فتى اسمه (خالص). وهو قائد العسكرية كلها أبصرناه خارجاً في أحد الأيام وبين يديه وخلفه أمراء الأجناد من الأتراك والديلم وسواهم. وحوله نحو خمسين سيفاً مسلولة في أيدي رجال قد احتفوا به» ⁽³⁾. يبدو أن الناصر قد ابتدأ بتنفيذ مشروعه السياسي «الفتوة الناصرية» ⁽⁴⁾، وذلك بعد سنوات قليلة من تسلمه الخلافة، لأنه أراد أن يوحد الجبهة الداخلية ويقتل كل أسباب التفرقة والتفكك فيها، ومن أجل أن يضمن سلامته وقوته جعل قيادتها بيده شخصياً ⁽⁵⁾.

(1) الذهبي، دول الإسلام، ج2، ص92، ابن خلدون، العبر، م3، ص89، فما بعد.

(2) فاروق عمر، الخلافة العباسية، ص216.

(3) ابن جبير، الرحلة ص175.

(4) قد ورد ذكرها في اللغة بمعنى الشباب كما ترمز للكرم والشجاعة والفروسية. ولقد اشتهر الخليفة الناصر بتنظيمه الفتوة على قواعد وأسس جديدة حتى عرفت باسمه، لأنه على قول رواية تاريخية "شيد بنياتها، ومهد أركانها، وألف أحزابها، وأرشد طلابها، وأظهر أنوارها، وأوضح برهانها، فبطلت النظم إلا ما شيده وبناه، وتعطلت المعامل إلا ما اختاره واصطفاه، فهو شجرة الفتوة وإمام الرحمة، وبه انتشر علم الفتوة بعد أن كان منتكساً، ويميزهم عن سواهم بعدما كانوا فرقاً" حسين أمين، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، ص66. مصطفى جواد، الفتوة، مجلة المجمع العلمي العراقي، 1958.

(5) فاروق عمر، الخلافة العباسية في عصورها المتأخرة، ص92.

وقد انتشر نظام الفتوة بعد أن تبناه الناصر، ولهذا يقول ابن الطقطقي: «ولبس (الناصر) لباس الفتوة وألبسه وتفتى له خلق كثيرون في شرق الأرض وغربها ورمى بالبندق⁽¹⁾، ورمى له ناس كثيرون فكان يافعة زمانه ورجل عصره»⁽²⁾.

ويقول ابن الأثير إن الناصر أبطل الفتوة في البلاد جميعها إلا من يلبس منه سراويل ويدعو إليه⁽³⁾.

أما ابن خلدون فيصف الناصر العباسي بقوله: «وكان مع ذلك كثيرا ما يشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسب (الأصيل)، ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد»⁽⁴⁾.

وبطبيعة الحال سطر هذا النظام نجاحاته في مواجهة المخاطر التي تهدد الدولة العباسية كخطر الباطنية والغلو في الداخل والمغول والتتر والإفرنج في الخارج، ومما يؤكد ذلك أن ابن جبير لم يسجل أية حادثة ما داخلية أو خارجية ببغداد تشير إلى زعزعة الحكم العباسي، إلا أنه عندما كان في خارج نطاقها أشار إلى دور العرب والأكراد في أعمال الخراب في بعض دول الجنوب والشمال العراقي. هذا مع العلم أن الناصر لم يستطع أن ينهي السيطرة السلجوقية رسميا عن العراق إلا في سنة (590هـ / 1193م). وبذلك تحقق للخلافة وللإمام الاستقلال الناجز عن أي نفوذ خارجي في عهده.

أما عن سياسة الناصر الدينية — فقد كانت فوق المذاهب والميول والاتجاهات⁽⁵⁾. وخدمت هذه السياسة هدف الخليفة الناصر في تحقيق الانسجام

(1) البندق: كرات من الطحين أو الحجارة أو الرصاص أو غيره. وأصل اللعبة فارسي، ويدعونها بالجلاهقات، ويرمى بالبندق عن الأقواس وظهرت اللعبة منذ أواخر الخليفة عثمان. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج 5، ص 180.

(2) ابن الطقطقي، الفخري، ص 322.

(3) ابن الأثير، ج 9، ص 361.

(4) ابن خلدون، ج 3، ص 1102.

(5) ابن الطقطقي، الفخري، ص 370. أبو الفداء، إسماعيل بن علي بن محمود، المختصر في أخبار البشر، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ج 3، ص 142.

والوحدة قدر المستطاع بين فئات المجتمع العراقي، لكن من المهم هنا الإشارة إلى ملاحظة مهمة ذكرها ابن جبير وهي اهتمام الناصر بالعلماء والفقهاء، وعلى رأسهم رئيس الحنبلية الإمام جمال الدين أبو الفضائل بن علي الجوزي المتوفى 597 هـ. وذكر ابن جبير أن مكان انعقاد جلسة الإمام الأسبوعية بباب بدر في ساحة الخليفة، ومناظره مشرفة عليه وهذا الموضع المذكور هو من حرم الخليفة، وخصص بالوصول إليه والتكلم فيه، ليسمعه الخليفة ووالدته ومن حضر من الحرم⁽¹⁾.

هذا وقد كانت مكانة الناصر مرفوعة الشأن عند رئيس الحنبلية، يذكر ابن جبير أنه في بداية مجلسه أخذ بالشأن على الخليفة والدعاء له ولوالدته، ثم بعد ذلك أنشد قصيداً نير القبس، عراقي النفس في الخليفة، أوله:

في شغلٍ من الفراق شاغلٍ من هاجه البرق بسفح عاقلٍ
يقول فيه عند ذكر الخليفة:

يا كلمات الله كوني عوذةً من العيون للإمام الكاهل⁽²⁾.

يبدو في هذه الفترة التي زار فيها ابن جبير بغداد، أن نفوذ الحنابلة واقع ملموس⁽³⁾، فقد كانوا يحظون في عهد المستنجد والمستضيء بكل الحفاوة والتكريم⁽⁴⁾. كما لا ننسى أنه قد طغى المد السني في أرجاء المعمورة بعد أن

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 170.

(2) المصدر نفسه، ص 171، 172.

(3) كانت الفترة التي وزر فيها يحيى بن هبيرة للمقتضي والمستنجد والتي امتدت من عام (544-560 هـ / 1149-1179 م) بداية نفوذ حقيقي تمتع به الحنابلة ببغداد، واستمر هذا النفوذ بقية خلافة المستنجد والمستضيء التي امتدت إلى عام (575 هـ / 1178 م). عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، التاريخ السياسي والفكري، ص 155.

(4) أشار ابن الجوزي إلى حظوة الحنابلة في هذه الفترة، إذ يروي عن وزير المستضيء قوله: إنه ما دخل على خليفة إلا وجرى ذكر ابن الجوزي في مجلسه، وصار لابن الجوزي في هذه الحقبة خمس مدارس يدرس فيها الحنابلة. ويعلق ابن الجوزي على هذا بقوله: وهذا شيء ما رآه الحنابلة إلا في زماني ولم ير الواعظ قط مثل مجلسه جمع الخليفة والوزير وكبار العلماء، ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 259، 289.

عادت مصر إلى حظيرة السنة، وفقد الشيعة كل سند لهم، وكان من الطبيعي والحال كذلك أن تهدأ الفتنة بين السنة والشيعة، فلم نسمع شيئاً ذا بال عن الصراع بين الشيعة والسنة في العراق⁽¹⁾، هذا وقد شهد ابن جبير على نفسه أنه لم ير أي صراع مذهبي في العراق وخصوصاً ببغداد في عهد الخليفة الناصر. أما ما يخص سياسة الناصر المالية والاقتصادية فلم يلاحظ ابن جبير في رحلته أي ضائقة مالية أو اقتصادية في عهده، فقد كثرت الخيرات والزروع ورخصت الأسعار، وكانت أيامه على وصفه «رخاء وعدل وطيب عيش»⁽²⁾.

كما يعاين ابن جبير وفرة المزارع والنخيل وبساتين الفواكه في الطريق الزراعي بين بغداد والحلة: «إنها أحسن طريق وأجملها في بسائط الأرض وعمائرها تتصل بها القرى يمينا وشمالا، وتشق هذه البسائط فروع من ماء الفرات وتتسرب بها وتسقيها وهي متسعة وفسيحة تشرح بها العيون وتنبسط فيها النفوس والأمن فيها متصل»⁽³⁾.

هذا وقد أثار ابن جبير ملاحظة مهمة، وهي اهتمام الناصر بالمحافظة على الأمن والاستقرار، فقد شاهد نقاط الحراسة على طول الطريق لحماية القناطر والجداول المتفرعة عن الأنهار وحماية القوافل خاصة وأن هذا الطريق كان جزءاً من طريق الحج إلى مكة. يقول ابن جبير: «فلا تكاد تمشي ليلاً إلا وتجد قنطرة على نهر متفرع من الفرات، فتلك الطريق أكثر الطرق سواقي وقناطير، وعلى أكثرها خيام فيها رجال محترسون للطريق اعتناء من الخليفة لسبيل الحاج»⁽⁴⁾ وقد عانى أهل العراق من القطار ما لم يعاناه بلد إسلامي آخر، فمن المعروف أن الطرق الداخلية الموصلة

(1) يشير الذهبي إلى ذلك في حوادث عام 575 هـ، وهو يترجم للمستضيء بأمر الله فيقول عنه: «وفي أيامه اختفى الرفض ببغداد ووهي، وأما بمصر والشام فتلاشى، وزالت دولة العبيديين (الفاطميين) أولي الرفض، وطب له بديار مصر بعد المغرب واليمن». الذهبي، العبر، ج 4، ص 224.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 175.

(3) المصدر نفسه، ص 162، 163.

(4) المصدر نفسه، ص 163.

إلى بغداد من أخطر المسالك عبر المشرق العربي، خصوصاً بعد انتشار القبائل العربية، لاسيما من نجد والحجاز، لكن ممارسة قطع الطرق واللصوصية تعم جميع المناطق التي تصعب مراقبتها أو تنعدم. وهذا ما لم نجده في عهد الناصر، إذا كانت الطرق التجارية تحظى غالباً بعناية السلطات العسكرية، كأن هناك مؤسسة جهوية تدعى ولاية الطريق وعملها شبيه بأعمال مؤسسة الدرك الحديثة ومسؤوليتها الرئيسية المحافظة على أمن المسافرين وأمتعتهم والتدخل لردع اللصوص والقطاع⁽¹⁾.

كما أن هذه العناية بالطرق تدخل في إطار تغطية للرقعة الخليفة بشبكة من الجواسيس لضمان الأمن السياسي والاجتماعي، وهذا الإجراء الناصري يذكّرنا بنظام المسال⁽²⁾، الذي يعد من أهم وسائل الحماية خصوصاً في القرون الأولى حيث حكم هارون الرشيد والوائق⁽³⁾.

وأخيراً لقد حقق كل من الخليفة المستنجد، والناصر إنجازات خطيرة في حملات عديدة لاستعادة هيبة الخلافة العباسية، فكلاهما لم يأل جهداً في دفع عملية النشاط الثقافي والمجتمعي والعمراني في بلاد العراق، لذا كانا من خلفاء بني العباس المتأخرين الذين يستحقون التقدير، لأنهم حققوا مكاسب مهمة للخلافة والمجتمع في وقت صعب اشتدت فيه الأزمات.

2. قراءه في ظاهرة الخراب في المدن العراقية:

هذه الظاهرة التي تؤكد أنها أحداث تاريخية عديدة تتشابه وتماثل بمقدماتها ووقائعها بل وتكرر في عدد كبير من المدن في الوقت الذي لا يجمعها أي رابط سببي أو زمني أو موضوعي.

(1) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، ص 263.

(2) المسلحة: مجموعه من الجند تتولى مراقبة الطريق وتنظيفه لتسهيل مرور القوافل، وتستقر بقرب الحدود وتتجسس أخبار العدو وترد هجموه وتنذر به الجهة المعنية. ياقوت، معجم البلدان، مادة المسلح.

(3) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي، ص 265.

إن ما يلفت النظر القاسم المشترك الذي يكاد يوحد تلك المدن في العراق في عنوان مشترك واحد هو ما يمكن أن نطلق عليه «ظاهرة الخراب في المدن العراقية».

غير أن الإقرار بوجود هذه الظاهرة يتطلب منا الاستشهاد بعدد كاف من الإثباتات والوقائع المؤدية لهذا المفهوم وبالأخص من الأحداث التي جرت في فترات متتابة من التاريخ العراقي. بالرغم من أن زوال المدن واندثارها هي حقيقة تاريخية موجودة في جميع بلدان العالم تقريباً، إلا أن الزوال السريع والمفاجئ الذي اندثرت فيه بعض المدن في العراق، يجعل ذلك الزوال والاندثار أقرب إلى الموت، ويعطيه بعض الخصوصية العراقية⁽¹⁾. ومن هذا المنطلق، وفي هذا الإطار الأخير سيتم التركيز على أسباب هذه الظاهرة ودوافعها وتكونها، خصوصاً وأنها ظاهرة سلبية ما زالت تبرز وتتواصل في العراق إلى يومنا الحاضر، ولتوضيحها أكثر سنسرد بعض الأمثلة على ذلك مع بعض التوضيحات المختصرة في علاقة المدن العراقية بموضوع الخراب. ويمكن تلخيص الأسباب المرتبطة بظاهرة الخراب في النقاط التالية:

1. صدى الغزوات الخارجية:

تعرضت العراق إلى غزوات الأقوام الخارجية ما قبل الميلاد، إذ تصف البحوث التاريخية التي تتحدث عن تلك المراحل بأن العلاقة بين المدن والحضارات الأولى في وادي الرافدين، كانت تقوم على مبدأ ابتلاع الواحدة للأخرى أو إزالتها والحلول محلها⁽²⁾. وكان وادي الرافدين قد ابتلي بغزوات الأقوام الأقل حضارة والتي اجتاحت هذه البلاد في فترات مختلفة من التاريخ القديم، وقد أضرت كثيراً بالموثوق الحضاري الذي كانت تخر به بلاد الرافدين خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن وادي الرافدين كان هدفاً حيويًا للغزوات من الشرق والشمال لما اشتهر به من الثروات ومظاهر حضارة تلك القرون.

(1) انظر: باقر ياسين، تاريخ العنف الدموي في العراق (الوقائع الدوافع - الحلول)، بيروت، دار الكنوز الأدبية، ط 1 1999م، ص 394.

(2) المصدر نفسه، ص 349.

يسجل الرحالة بنيامين نموذجاً تاريخياً يدل على ما خلفت هذه الغزوات الخارجية من خراب على بلاد العراق. إذ يعاين خرائب بابل⁽¹⁾ فيصفها: «لم يبق منها سوى الأطلال الدارسة وتمتد هذا الخرائب إلى مسافة ثلاثين ميلاً. ويشاهد فيها بقايا قصر بخت نصر، والناس تخاف الولوج فيه لكثرة ما به من عقارب وأفاع»⁽²⁾.

وإذ أردنا ذكر السقوط المفجع لمدينة بغداد بيد التتر والمغول (656هـ / 1258م)، فإن التخريب المتعمد للمدينة التي كانت تضم أثمن شواهد التراث الحضاري والإسلامي قد شكل الضربة القاصمة لتراث العراق ككل. لكن إذا تجاوزنا الروايات التي توردها بعض المصادر⁽³⁾، نخرج بانطباع هو أن بغداد خربت برمتها وأصبحت قاعاً صفصفاً وإن كل ما كانت تحتضنه بين جدرانها من آثار للحضارة والثقافة تم إتلافه.

ومما لا شك فيه أن تلك الروايات لا تخلو من مبالغات دفع إليها هول الكارثة وصداها في أخيلة المؤرخين المعاصرين الذين لم يستسيغوا انقراض دولة كبيرة مثل الدولة العباسية⁽⁴⁾ فزادوا في تصوير الكارثة بألوان قاتمة، وعمموا حيث كان يجب التدقيق والتخصيص. غير أن الأمر الأكثر أهمية هو أن العراق قد توقف عن الخراب العمراني في مدنه خصوصاً بعد سقوط بغداد، حيث لم نلتقط أو نصادف

(1) بابل العظمى هي عاصمة حمورابي وكبرى إمبراطورية بخت نصر وسيدة الشرق القديم، تنص التوراة أن لفظ بابل مشتقة من فعل بلبل أشار إلى تبلبل الألسنة فيها بعد بناء البرج المعروف ببرج بابل. وقد بلغت بابل أوج عظمتها في زمن بخت نصر 562 ق م. ثم استولى عليها كورش الفارسي. ثم اتخذ الإسكندرية عاصمة للإمبراطورية الشرقية، ومن بعده لحق بها الخراب. انظر بنيامين، الرحلة، ص 140، هامش 2. د. عيد مرعي تاريخ بلاد الرافدين، دار الأبجدية للنشر، دمشق، ص 80 وما بعدها.

(2) بنيامين، الرحلة، ص 140 - 141.

(3) انظر: ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 386، ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 200-203.

(4) محمد زبير، الشرق العربي كما يترأى من رحلة ابن بطوطة، أعمال الندوة التي نظمتها مدرسة الملك فهد العليا، طنجة، 1993م، ص 421.

أي نموذج نوعي من تلك المدن المعتدى عليها التي وقعت ضحية العنف القادم من الخارج⁽¹⁾، ربما يعود ذلك إلى انهيار العراق وتراجعته عن دوره القيادي في المنطقة، وبالتالي عجزه عن القيام بأعمال عسكرية، وبذا توقف النشاط العدواني على مدنه، بالرغم من استمرار أحداث الخراب وتواصله في العراق.

على أية حال وجب أن نعيد النظر بذهن صاح و دماغ بارد في صحة تلك الروايات، وذلك عن طريق رحالة مغربي زار بغداد بعد مرور نصف قرن على دخول المغول إليها، ألا وهو الرحالة ابن بطوطة الطنجي.

في الواقع لا ينكر ابن بطوطة وجود الخراب ببغداد وبيعض معالمها، إلا أنه يحدد ذلك في الجانب الغربي من المدينة، ويستدرك مع ذلك معترفاً. ببقاء أحياء سليمة: «الجانب الغربي منها هو الذي عمر أولاً، وهو الآن خراب أكثره، وعلى ذلك فقد بقي منه ثلاث عشرة محلة، كل محلة كأنها مدينة بها الحمامان والثلاثة، وفي ثمان منها المساجد الجامعة. ومن هذه المحلات محلة باب البصرة، وبها جامع الخليفة أبي جعفر المنصور»⁽²⁾.

من المعلوم أنه لم يصمد إلا الجامع الكبير المنسوب للمنصور الذي أسسه في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة جانب قصر باب الذهب وسط المدينة المدورة، وقد مضى على وجوده حين زيارة ابن بطوطة ستة قرون. لكن عندما يتحدث الرحالة عن الجانب الشرقي من المدينة، نشعر بأن بغداد ما زالت تحتفظ بالكثير من العمران من أسواق ومدارس وجوامع، فهو يقول: «وهذه الجهة الشرقية من بغداد حافلة الأسواق عظيمة الترتيب، وأعظم أسواقها يعرف بسوق الثلاثاء، كل صناعة فيه على حدة، وفي وسط هذا السوق المدرسة النظامية العجيبة التي صارت الأمثال تضرب بحسنها، وفي آخره المدرسة المستنصرية وبها المذاهب الأربعة، لكل مذهب إيوان عليه البسط. ويقعد المدرس وعليه السكينة والوقار، لابساً ثياب السواد معتماً، وعلى يمينه ويساره معيدان يعيدان كل ما يمليه، وهكذا

(1) باقر ياسين، تاريخ العنف الدموي في العراق، ص 405.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 61.

ترتيب كل مجلس من هذه المجالس الأربعة، وفي داخل هذه المدرسة الحمام للطلبة ودار الوضوء».

«وبهذه الجهة الشرقية من المساجد التي تقام فيها الجمعة ثلاثة: أحدهما جامع الخليفة وهو متصل بقصور الخلفاء وبعدهم جامع كبير فيه سقايات مطاهر، والجامع الثاني جامع السلطان وهو خارج البلد، والجامع الثالث هو جامع الرصافة وبينه وبين جامع السلطان نحو ميل»⁽¹⁾. مما تجدر الملاحظة أن ابن بطوطة يقتبس من ابن جبير وصف طبوغرافية المدينة والخراب الذي حل بها، لكن من غير أن يماشيه كثيراً، ذلك لأن هناك بين تاريخ الرحلتين حدث بارز وهو اجتياح بغداد من قبل المغول سنة (656هـ / 1258م)، لكن كانت محاولته تلك تحديث أو تنويع المعلومات لما ذكره ابن جبير⁽²⁾. على أية حال تبقى شهادة مهمة تبين أن غارة المغول برغم كل ما قيل عنها، لم تخرب بغداد ولم تمح كل معالمها، فالمدينة تعرضت عبر تاريخها لكثير من التخريب. فلم يمض ستون سنة على بنائها حتى تعرضت للإتلاف والدمار بسبب الحرب المدنية التي قامت بين الخليفيتين الأمين والمأمون (809 – 813 م)⁽³⁾. وتكررت هاته الأحداث عبر القرون من جراء الفتن التي قامت فيها، وقبل أن يغير عليها المغول زارها ابن جبير وتحدث عما أصابها من تخريب، بقوله: «فأما الجانب الغربي فقد عمه الخراب واستولى عليه وكان المعمور أولاً. وعمارة الجانب الشرقي محدثة، لكنه مع استيلاء الخراب عليه يحتوي على سبعة عشرة محلة، كل محلة منها مدينة مستقلة. وفي كل واحدة منها الحمامان والثلاثة، منها الجوامع يصلّى فيها الجمعة»⁽⁴⁾. إذن ليس المغول وحدهم مسؤولين عما لحق ببغداد من خراب، فهنا نحن نشاهد الجانب الغربي من المدينة

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ج2، ص 62، 65.

(2) تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 61، هامش 190.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، دار أخبار التراث، ج 10، ص 242. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 300.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 173، 174.

يتعرض للدمار قبل غارة المغول بنصف قرن، يبدو أن هناك دوافع أخرى هي أشبه بالكوارث والأزمات، أدت إلى استمرارية صفة الخراب في الجانب الغربي، وهذا ما سنفصله لاحقاً عند ملاحظة أثر الكوارث في الخراب العمراني ببغداد في تلك الفترة التاريخية.

2- الصراعات المذهبية:

هنالك نوع آخر من التخريب كان ناتجاً عن الصراعات المذهبية، وخاصة بين السنة والشيعة فقد أورد ابن بطوطة أمثلة على ذلك، من أبرزها ذلك الصراع الذي كان ينشب بين الشيعة وأهل السنة في موضع يعرف بالعذار وهو إقليم يقع في جنوب العراق مغطى بمستنقع يتوزع فيه نهر الفرات ويعرف في وقتنا الحاضر تحت اسم (الأهوار)⁽¹⁾. وأول ما يحدثنا ابن بطوطة عنهم ذكره أن بعضهم تحولوا إلى قطاع طرق، يقول: «أعراب يعرفون بالمعادي وهم قطاع الطريق رافضة المذهب خرجوا على جماعة من الفقراء تأخروا عن رفقتنا فسلبواهم حتى النعال والكشاكيل (آنية للشرب)، وهم يتحصنون بتلك الغابة ويتمتعون بها ممن يريد»⁽²⁾. على أن الخراب كان ينتشر في المدن الإيرانية، نتيجة لهذه الصراعات بين السنة والشيعة⁽³⁾، إلا أننا نلاحظ في جنوب العراق خراباً متشابهاً لكن نتيجة صراع المذهب الواحد، وهو ذلك الصراع الذي كان ينشب بين الشيعة أنفسهم يقاتل بعضهم بعضاً، يقول ابن بطوطة عن وصوله إلى مدينة الحلة: «وأهل هذه المدينة إمامية اثنا عشرية، وهم طائفتان: إحداهما تعرف بالأكراد، والأخرى تعرف بأهل الجامعين، والفتنة بينهم متصلة والقتال قائم»⁽⁴⁾. أما قوله في حديثه عن كربلاء

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 67، تعليق 21.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 7.

(3) أورد ابن بطوطة مثلاً على ذلك، يقول: «ومدينة أصفهان من كبار المدن وحسانها، إلا إنها الآن خربت أكثرها بسبب الفتنة التي بين أهل السنة والروافض، وهي متصلة بهم حتى الآن، فلا يزالون في قتال. كذلك يسجل الصراع السني الشيعي في أصفهان وما حل بمراكزها من خراب بسببه». رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 29. عبد الهادي التازي، إيران بين الأمس واليوم، ص 45، 63.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 29.

ومشهد الحسين بن علي عليه السلام: «وأهل هذه المدينة طائفتان: أولاد رخيكة وأولاد فايز، وبينهما القتال أبداً، وهم جميعاً يرجعون إلى أب واحد⁽¹⁾، ولأجل فتنتهم تخريب هذه المدينة»⁽²⁾.

3 - طغيان المد العشائري:

يجب أن لا يغيب عن بالنا طغيان ظاهرة المد العشائري في المنطقة (العراق) والتي لا تمس فقط بسلامة الحواضر بل كان لها مفعول سلبي على منشآت حيوية بالنسبة للزراعة مثل شبكات الري التي أخذت من بعض الأنهار (دجلة والفرات)، هذا وقد أبرزت الحفريات الحديثة مدى الإتلافات التي مست المنشآت المذكورة⁽³⁾.

نجد أن عرب العراق غير راضين ولا مرتاحين للهيمنة السياسية في المنطقة سواء كانت هذه الهيمنة تركية أم عربية. والذي يتراءى من رحلة ابن جبير أن صوت العرب خفت في منطقتهم، وذلك لتغلغل الأتراك في هذه المنطقة العربية. لذا تواصل شغب العرب على الأتراك حتى خلال القرن السادس الهجري / 12 م⁽⁴⁾.

ومن الأمثلة على ذلك ما أورده ابن جبير⁽⁵⁾ عن الحماية العسكرية التي فرضها الخليفة الناصر لدين الله (575هـ / 1179م) على القافلة الأميرية بصحبة الأميرات الخواتين الصادرة من بغداد إلى الموصل، مخافة من إغارة العرب الخفاجيين المضربين⁽⁶⁾. وكذلك قص ابن جبير خبر الدمار والخراب الذي استولى على مدينة

(1) لا يوجد مصدر غير ابن بطوطة حول هاتين الطائفتين على نحو ما، كما لا يوجد مصدر للطائفتين سالفتي الذكر عند الكلام عن الحلة. رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 57، تعليق 181.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 57.

(3) محمد زبير، الشرق العربي كما يتراءى من رحلة ابن بطوطة، ص 423.

(4) ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 76، 337.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 177.

(6) بنو خفاجة، فرع من قبيلة شهيرة، حيث هاجر جدهم عقيل بن كعب إلى ناحية الكوفة في أوائل القرن السادس الهجري. رضا كحالة، معجم قبائل العرب.

الكوفة بسبب أيدي العدوان التي امتدت إليها من قبيلة خفاجة المجاورة لها⁽¹⁾. هذا ويؤكد ابن بطوطة ما نقله ابن جبير عن استيلاء الخراب على أكثرها بسبب إغارة العدوان الخفاجي المتكرر عليها⁽²⁾، لكنه في الوقت ذاته يشير إلى استفحال أمرهم وسيطرتهم ليس على منطقة الكوفة فحسب، بل على منطقة جنوب العراق في القرن الثامن الهجري / 14 م. فهو لم يستطع السفر من بغداد إلى البصرة إلا في صحبتهم على حد قوله⁽³⁾.

وابن بطوطة حينما يتحدث عن بعض الجهات التي مازال للعرب فيها بعض السطوة، فإنه ينصرف إلى بادية العراق، حيث ما زال لبعض الأسياف والأمراء الصغار وجود، ومعنى هذا أننا إذا أردنا أن نستعدّل مفهوم الانحطاط السياسي دون كثير من الشطط، فعلياً أن نقصر إطلاقه على عرب بادية العراق، ونحن إذا تتبعنا نصوص الرحلة في فصولها الخاصة بالعراق، نجد أن ظاهرة الخراب في أماكن أخرى. ولم يكن المتسببون فيها هم الأعراب، فهنا نحن نلاحظ مدناً أخرى تتعرض للدمار والخراب من قبائل الكرد شمال العراق.

يذكر ابن جبير ما آل إليه الأكراد من نفوذ وسطوة على منطقة الشمال العراقي في القرن السادس الهجري، فقد لاحظ تأهب وحذر القافلة الصادرة من الموصل إلى نصيبين إلى مدينة دنيصر خوفاً من إغارة الأكراد عليها، حيث أوضح السبب في اجترائهم على القوافل في هذه المنطقة بالذات: «أن سكناهم في جبال منيعة على قرب هذه البلاد المذكورة، ولم يعن الله سلاطينها على قمعهم وكف عاديتهم، فهم ربما وصلوا في بعض الأحيان إلى باب نصيبين»⁽⁴⁾. أما ابن بطوطة فيشير كذلك إلى

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 160.

(2) ابن بطوطة، الرحلة ج 2، ص 54.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 7.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 185.

الخراب الذي أصاب جزيرة ابن عمر⁽¹⁾ ومدينة نصيبين⁽²⁾، لكن من دون تبرير يذكر لاندثارهما وزوالهما السريع في القرن الثامن الهجري. ولا نستبعد أن يكون الخراب ناشئ من أنهما مدن حدودية متاخمة تقع في الشمال بين الإيلخان التتر والترك فكلاهما مدن مواجهات ومناطق الممرات الإجبارية لزحف الجيوش بين الدولتين المتنازعتين، ولربما يكون الخراب ناشئ من إغارة الأكراد عليها بين الحين والآخر بسبب أن بها حركة تجارة نشطة على مر الأوقات⁽³⁾. زد على ذلك أن من أثر إهمال الحكام الإيلخانيين لشؤون العراق عامة وعدم وجود الرغبة لديهم في التطوير والإنماء جعلت نظرهم إلى هذه المدن لا تتعدى استخدامها قلعة أو ثكنة عسكرية للإشراف على الأراضي وجمع الغلال وإرسالها إلى العاصمة المركزية (تبريز).

4 - الكوارث والأزمات:

إذا كنا عرفنا من خلال رحلة ابن بطوطة أثر الخراب في مدينة بغداد بسبب اجتياح هولاكو التتري لها في سنة (656هـ / 1258م). فإننا لا نعدم معرفة أسباب الخراب وأثره الذي مس بغداد عمرانياً وحضارياً في القرن السادس الهجري وذلك من خلال رحلة ابن جبير.

فابن جبير هو الذي لفت نظرنا إلى الخراب البغدادي في زمن الخليفة العباسي الناصر لدين الله (575هـ / 1179م). حيث أفول عمرانها في جانبها الشرقي والغربي، يقول في وصفه: «فقد ذهب أكثر رسمها، ولم يبق منها إلا شهرير اسمها وهي بالإضافة إلى ما كانت عليه قبل انحناء الحوادث عليها، والتفات أعين النوائل إليها كالطلل الدارس، والأثر الطامس، وتمثال الخيال الشاخص، فلا حسن فيها يستوقف البصر ويسترعي من المستوفز الغفلة والنظر إلا دجلتها»⁽⁴⁾.

هذا ويحدد لنا ابن جبير أماكن الخراب ببغداد فيقول: «الجانب الغربي عمه

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 84.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 84.

(3) انظر إلى تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 84، هامش 275.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 165، 166.

الخراب واستولى عليه، وكان المعمور أولاً وعمارة الجانب الشرقي محدثة لكنه مع استيلاء الخراب عليه يحتوي على سبع عشرة محلة⁽¹⁾.

مع كل هذا المنظر الكتيب لبغداد وأقول عمراتها، لا بد أن نقف على أسباب خرابها، علماً بأن ابن جبير لم يذكر أي سبب يستدل من خلاله على تفسير هذه الظاهرة من أجل ذلك سنعتمد على المصادر التي تحصي لنا حوادث بغداد في القرن السادس الهجري / 12 م، أملين في استجلاء علل تدمير الخراب ببغداد، وخصوصاً في جانبها الغربي (الكرخ) في تلك الفترة التاريخية.

وهنا يمكننا أن نذكر ما وقع من حوادث ببغداد وسنوات وقوعها⁽²⁾ خلال القرن السادس الهجري / 12 م - وهي على النحو التالي:

(1) 551 هـ - 1156 م:

حدوث حرائق في درب فرشاً ودروب الدواب ودرب اللبان والظفرية والخاتونية ودار الخلافة، وباب الأزج.

(2) 554 هـ - 1159 م:

زيادة مياه دجلة، إذ أقبل المد وغرقت البراري وخندق البلدة وأفسد الماء سور بغداد، فتهدم قسم منه وغرقت أجزاء كثيرة من المدينة، ودب الماء تحت الأرض في الجانب الشرقي فسقطت الأبنية وتهدمت، وأخذ الناس يعبرون إلى الجانب الغربي، وتأثرت بلده المشهد الكاظمي بهذا الغرق.

(3) 557 هـ - 1162 م:

حدوث حريق ببغداد، شمل سوق الطيور والدور التي تليه المقابلة لسوق الصفرة الجديدة وغيرها.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 173.

(2) ابن الجوزي، مناقب بغداد، تحقيق محمد زينهم، القاهرة، دار غريب، ص 24، 53. الخطيب البغدادي، ج 1، ص 76، 105، 107. المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 120. باقر أمين الورد، حوادث بغداد في 12 قرن، بغداد، مكتبة النهضة، ص 111 إلى 118. أحمد كمال حلمي، السلاجقة في التاريخ والحضارة، الكويت، دار البحوث العلمية، ص 222 - 223.

(4) 564 هـ - 1169 م:

زيادة مياه نهر دجلة زمن الخليفة المستنجد بالله (555 هـ / 1160 م)، وإغراق مواضع كثيرة في الجانب الشرقي ببغداد.

(5) 568 هـ - 1173 م:

زيادة مياه نهر دجلة زيادة كبيرة أشرفت فيها بغداد على الغرق، فسدت أبواب الدروب ووصل الماء قبة قبر الإمام أحمد بن حنبل في جانب الكرخ وإلى المدرسة النظامية.

(6) 569 هـ - 1174:

حدوث حريق هائل في بغداد شمل معظم محله الظفرية وما جاورها ودام إلى اليوم التالي.

زيادة دجلة زيادة كبيرة فاقت كل زيادة سابقة منذ بناء بغداد فخاف الناس من الغرق فغادروا بغداد ثم عادوا إليها بعدما تخرت الدور والأسواق.

(7) 571 هـ - 1176 م:

حدوث فتنة بين سكان بغداد والأتراك يوم عيد الأضحى بسبب استيلاء الأتراك على جمال النحر، فقتل من الطرفين جماعة.

(8) 573 هـ - 1178 م:

زيادة مياه نهر دجلة، فقد بلغت (21) ذراعاً وهبت ريح عظيمة تهدمت بسببها مواضع كثيرة منها السقف المتصل بقنطرة الخليفة.

هبّت ببغداد رياح عظيمة فزلزلت الأرض واشتد الأمر على الناس، وقد وقع كثير من الدور ومات فيها جماعة كثيرة.

يتبين مما سبق، أن عدم انتظام ظاهرة الفيضانات السنوية في تلك الفترة سواء في الموعد أو الشدة أو الحجم، وكذلك نضوب الماء وشحته، أدى في أغلب الأحيان إلى وقوع أضرار جسيمة على الصعيد العمراني ببغداد، كما يمكن القول إن الانقلابات الاقتصادية والاجتماعية التي نفذها كل من نهر دجلة والفرات في

الواقع البغدادي قد سبقت بقرون عديدة الانقلابات السياسية التي واظب على تنفيذها بعد ذلك الملوك والأباطرة والسادة في هذه المدينة العتيقة⁽¹⁾.

5 - صراع بين مجتمعين:

يقول ابن بطوطة: «وكنت أحب قصد بغداد العراق فأشار علي بعض أهل البصرة بالسفر إلى أرض اللور ثم إلى عراق العجم، ثم إلى عراق العرب، فعملت بمقتضى إشارته»⁽²⁾. هذه شهادة مهمة تبين أن العراق واقع بين عالمين وحدودين، فمن المعلوم أن العراق يصل بين العالم العربي والأعجمي، وعلينا أن ندرك جليا التناقض الذي تعيشه المنطقة من الاختلاف في الجنس والفكر والمذهب والتراث، وما يمكن أن ينتج عن ذلك من فتن ونكبات متلاحقة على مر الأوقات.

إن من تأويل المفهوم السياسي لعراق العرب وعراق العجم الذي يورده ابن بطوطة هو أن هذه المنطقة مليئة بأفكار ومذاهب تتوزعها، وتيارات تتجاذبها، لذا فهي أشبه بالمرجل الذي يغلي. فمن المعلوم تاريخياً أن إيران والعراق أصبحتا دولة واحدة تحت الحكم الإيلخاني المغولي. وقد اتخذ المغول من مدينة مراغة قرب (تبريز) عاصمة لدولتهم بعد سقوط بغداد 656هـ، وقد أحسنوا اختيار عاصمتهم هذه لموقعها الجغرافي فهي قريبة من خصومهم خانات القبيلة الذهبية في بلاد القبجاق ومن أعدائهم المماليك في مصر والشام. كما أنها تقع وسط البقعة التي يحكمونها وهي إيران والعراق.

ولكن هذا الانفصام الجغرافي أوقع في صراع مذهبي: التشيع أم التسنن؟ فقد حاول الملك المغولي محمد خدابنده أن يحمل سكان إيران والعراق على المذهب الشيعي الذي اعتنقه بعد إسلامه بتأثير من فقيه الإمامية جمال الدين بن مطهر المتوفى (726هـ / 1325م)، فرفض أهل السنة ذلك، ثم تراجع خدابنده عن التشيع إلى السنة وفي حادثة يذكرها ابن بطوطة⁽³⁾.

(1) باقر ياسين، تاريخ العنف الدموي في العراق، ص 343، 344.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 18.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 37، 39.

ولكن سرعان ما ينتقل هذا الصراع المذهبي من أروقة السلطة إلى المدن الإيرانية، فقد أورد ابن بطوطة أمثلة على ذلك فهو يبدأ حديثه عن أصفهان بهاته العبارات: «ومدينة أصفهان من كبار المدن وحسانها، إلا أنها خربت أكثرها بسبب الفتن التي بين أهل السنة والروافض، وهي متصلة بينهم الآن»⁽¹⁾. أضف إلى ذلك أن ابن بطوطة عاصر أواخر دولة الإيلخان حيث نظام «الإمارات المحلية» أو «ملوك الطوائف» وهكذا انقسمت الدولة إلى عدد من الإمارات المتضاربة التي تناثرت في البلاد طولاً وعرضاً، فعلاوة على ملك بغداد هناك إمارة لورستان (الأتابكة)، شيراز، يزد، هرمز وغيرها. إذن فالخريطة السياسية للمنطقة قد تغيرت بصفة جذرية خصوصاً بعد احتلال إيران من طرف المغول ثم السيطرة على بغداد (656هـ / 1228م). في هذه الظروف المتناقضة لا غرابة من وقوع التخريب في أماكن عدة، غير أن أكثر أسبابها ناتج عن صراعات مذهبية، وخاصة بين السنة والشيعة. من أجل ذلك يعقد لنا ابن بطوطة مقارنة مدروسة بين تلك المنطقة ومنطقة الأناضول (وهو يقصد أترك المنطقة)، حينما نوه بوحدة المذهب لدى سكان الروم، وهو المذهب الحنفي الذي لا يعايشه قدره ولا رافضي أو معتزلي أو خارجي أو مبتدع كما قال.

أما المفهوم المجتمعي في رحلة ابن بطوطة فهو كما يفسره لنا الدكتور علي الوردي في كتابه (الدراسة في طبيعة المجتمع العراقي) حيث ربط معاناة الشعب العراقي بوجود التناقض بين عوامل الحضارة وعوامل البداوة وما يتمخض عنهما من ازدواج في تكوين الشخصية العراقية، فالشعب العراقي واقع بين نظامين متناقضين من القيم الاجتماعية، قيم البداوة الآتية من الصحراء المجاورة، وقيم الحضارة المنبعثة من تراثه فهو شعب حائر قد انفتح أمامه طريقان متعاكسان ومضطر للسير فيهما في آن واحد»⁽²⁾.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 38، 39.

(2) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد، مطبعة العامة، ص 12.

الاستنتاجات

- كان حضور مصر قوياً أكثر من البلاد الأخرى، بحكم احتضانه للأماكن المقدسة، ومن ثم فالأحكام التي طالت المشرق أسست ما يمكن أن نسميه (النموذج المصري).
- بقي مشروع توحيد المشرق والمغرب كأحد جوانب العلاقات المشرقية المغربية، وبقي رغبة شعبية عبر عنها الرحالة المغاربة في مدوناتهم، لكن بقي حافزاً منعت الحروب الصليبية الطرفين من تنفيذه.
- إن الصورة التي قدمها الرحالة ابن جبير عن علاقات المسلمين بالإفرنجية، تعكس الخلفية الفكرية والثقافية للرحالة.
- تميز المغاربة بروح التضامن والشعور بوحدة الأمة من خلال اشتراك أعداد كبيرة منهم على اختلاف أصولهم في الجهاد ضد الصليبيين بالشرق العربي.
- تبدت لنا صورة بلاد الحجاز لدى معظم كتاب الرحلات بملامح متناقضة، فهي أحياناً براءة وجذابة بفعل الوزن الديني والثقافي، وأحياناً سوداوية بسبب الفتن الداخلية وتراكم الظواهر السلبية. إنها صورة امتزج فيها الإعجاب والانجذاب الروحي إلى الحجاز، وبالنفور والاستياء مما عاينوه.
- ويبدو لنا أن العامل الخارجي الذي تمثل بغزو التتر للبلاد أثر في إبراز دور العلماء وقدرتهم في حل القضايا السياسية (السفير ابن خلدون نموذجاً).
- إذا كانت المعلومات المغربية قليلة عن العراق، إلا أنها تتسرب بصورة تلقائية لتكشف عن أحواله في الوقت الذي لم يستطع المؤرخون والرحالة المشاركة الحديث عما يجري في العراق باعتبار أن بعض الرحالة رجال دولة خدموا سنوات طويلة إلى جانب حكوماتهم، وهم يفاجؤوننا بصمتهم عما كان يجري في دول المشرق من أحداث سياسية، وكأن لسان حالهم يقول أن لا شيء يستحق الذكر سوى ما تبقى واشتهر بين أوساط العامة من أحداث دعائية.
- إن معلومات الرحالة تتكامل، ونادراً ما يكرر بعضها الآخر، وهذا يزكي إلى حد كبير جانب الأصالة التاريخية فيها.

الفصل الثاني

الحياة الاقتصادية

- أولاً: الموارد المالية
- ثانياً: الصناعة
- ثالثاً: الحاصلات الزراعية
- رابعاً: التجارة
- خامساً: أثر الأزمات والكوارث في الحياة الاقتصادية بالشرق

أولاً: الموارد المالية

المدينة الإسلامية غالباً ما تكون قصبة إقليم يختلف اتساعاً وضيقاً ويعتمد الإقليم على القسبة إدارياً، بينما يكون اعتمادها عليه لإمدادها بالمواد الغذائية، ويوجد بالمدينة عمال لجباية الضرائب من سكان الإقليم عيناً أو نقداً، ويمتد نشاطهم إلى السواد أي إلى الريف المجاور للمدينة فقط⁽¹⁾، وكانت هذه الضرائب تنقسم إلى قسمين :

1 - ضرائب مشروعة: وهي التي أباح الشرع جبايتها مثل: الزكاة⁽²⁾، ج⁽³⁾، الجزية⁽⁴⁾،

(1) سعد زغلول، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص 319 .

(2) الزكاة : إحدى فرائض الإسلام الخمسة، فكان على المسلم أن يدفع ربع العشر عن ماله الذي حل عليه الحول. وقد تحدث القلقشندي عن الزكاة التي تفرض على التجار المسلمين على ما يدخلون به إلى البلدان من ذهب أو فضة بقوله : «إنه كان يؤخذ على كل مائتي درهم خمسة دراهم، ثم إذا اشترى التاجر بهذا المبلغ شيئاً وخرج به وعاد بنظير هذا المبلغ لا يؤخذ منه شيء عليه حتى يتجاوز سنة». القلقشندي، صبح الأعشى، ج 3، ص 457.

(3) الخراج : يعني الحصصة المعينة من المال يخرجها القوم في السنة، واسم لما يخرج . وقد ورد بهذا المعنى الأخير في القرآن الكريم: «أم تسألهم خرجاً فخراج ريك خير وهو خير الرازقين» (سورة المؤمنون)، رقم 72، وجاء في الحديث النبوي بمعنى الأجر والإتاوة : «هذا سوقكم لا خراج عليكم فيه»، لأن الخراج صار يعني ما يوضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدي عنها، أي مقدار معين من المال أو الحاصلات يفرض على الأراضي التي بقيت في يد أصحابها من الذميين بعد فتح الإسلام مثل أرض السواد والشام وبلاد الفرس ومصر وغيرها. انظر إلى : ابن منظور، لسان العرب، بولاق 1300هـ، ج 3، ص 66 .. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 140، 146 . ضياء الدين الريس، الخراج النظم المالية، ص 117 . أحمد أحمد، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، 1990م، ص 145، 146.

(4) الجزية : كانت تفرض على أهل الذمة في مصر من اللحظة الأولى للفتح العربي لها، وقد وضع عمر بن الخطاب نظاماً ثابتاً موحداً للجزية اتبعه العمال في سائر الأمصار، مقسم إلى ثلاثة أقسام وفقاً بحالة الذمي الاجتماعية. الخربوطي، تاريخ العراق في ظل الحكم الأيوبي، القاهرة 1959م، ص 403 .

المواريث الحشرية⁽¹⁾، والعشور⁽²⁾.

2 - المكوس⁽³⁾: وهي ضرائب إضافية نشأت عن حاجات وظروف جديدة اضطرت الدولة إلى فرضها.

إن من الصعوبة بمكان شرح النظام المالي في تلك المراحل الزمنية وإلا لطلال بنا المقام وتناسينا أهم الصور الاقتصادية التي نوه بها رحالة الغرب الإسلامي، فالرحالة ذكروا في مؤلفاتهم الكثير عن الأوضاع الاقتصادية على حسب المراحل الزمنية، وذلك عند مرورهم في الأمصار لكن لم يضعوا ذلك في الشكل المقنن المعروف في مؤلفاتنا الحديثة، فمدوناتهم عبارة عن نصوص تاريخية مختارة توضح لنا أحوال تلك المنطقة من جميع النواحي وإن كان بعضها يغلب على البعض الآخر حسب اهتمامات وميول الرحالة. فالنصوص التي توضح لنا الأحوال الاقتصادية في تلك المناطق في غاية الأهمية، إذ تقدم للباحث المادة الفنية في تفصيل ذلك

(1) المواريث: هو المال المتحصل من المواريث الحشرية، وقد شرح المقرئزي أصله وطرق تحصيله في عصره كالآتي: «وأما المواريث فإنها في الدولة الفاطمية لم تكن كما هي اليوم، من أجل أن مذهبهم يورث ذوي الأرحام، وأن البنت إذا انفردت استحقت المال أجمعه، فلما انقضت أيامهم واستولت الدولة الأيوبية، في الدولة التركية صار من جملة أموال السلطان مال المواريث الحشرية، وهي التي يستحقها بيت المال عند عدم الوارث، فتعدل فيه الوزارة مرة، وتظلم أخرى. المقرئزي، المواعظ والاعتبار، ج 1، ص 111.

(2) يذكر القلقشندي أن المفتي به في مذهب الشافعي أن يزيد في المأخوذ عن العشر أو أن ينقص عنه إلى نصف العشر حسب الحاجة إلى الازدياد في جلب البضاعة لبلاد المسلمين، وأن يرفع ذلك عنهم رأساً، إذا رأى فيه المصلحة. فكيفما كان الأخذ فلا يزيد منه على مرة من كل قادم بالتجارة في كل سنة، حتى لو رجع إلى بلاد الكفر ثم عاد بالتجارة في سنة، لا يؤخذ منه شيء، إلا أن يقع التراضي على ذلك. القلقشندي، صبح الأعشى، ج 3، ص 459.

(3) ذكر كاهن بأن كلمة مكس هي كلمة من أصل أرمني استعمالها اليهود بمعنى: واجبات، دفع، ضرائب، وعرف المقرئزي المكس بأنه دراهم تؤخذ من بائع السلع في الأسواق، وأن أصل المكس في اللغة الجباية، أما كلمة مقس فيذكر المقرئزي بأنها اسم قرية على ساحل النيل واقعة في شمال القاهرة، كانت تعرف من قبل باسم أم دنين ولكن سميت بهذا الاسم، لأن الماكس كان يعقد بها ليستخرج المكس، فكلمة مكس تحريف لكلمة مقس. المقرئزي، الخطط، ج 2، ص 120.

الجانب . فالرحالة المغاربة والأندلسيين من أمثال (أبو حامد الغرناطي، وابن جبير، والعبدري، والتجيبى، والبلوي) ذكروا قضية المكوس بشكل يوضح قسوة القائمين على جبايتها والقيمة التي تؤخذ منها، فهي ضرائب إضافية غير مشروعة واضطرت الدولة إلى فرضها، وتسمى أيضاً بالمال الهلالي لأنها تجبى مع هلال كل شهر عربي بعكس المال الخراجي الذي يجبى كل سنة⁽¹⁾.

وكان فقهاء المسلمين لا ينظرون إليها بعين الرضا، لأنها ضرائب غير شرعية، فبعد أن قلت موارد بيت المال وازدادت النفقات وارتفعت المرتبات، كان لا بد من إيجاد موارد جديدة لسداد هذا العجز عن طريق هذه المكوس التي اتسمت بالكثرة والتنوع وعدم الثبات على حال دائمة حسب أهواء المسؤولين، وقد شملت أغلب المتاجر والسلع التي كانت تباع وتشتري في الأسواق⁽²⁾. وكان المكس على البضائع والسلع التي يجلبها التجار في البحر الأحمر من جهة الحجاز واليمن وما والاها يجبى من أربعة مواضع هي: عيذاب، والقصير، والطور، والقلزم⁽³⁾ كما وجدت كذلك مراصد المكوس في ثغور الإسكندرية ودمياط والفرما⁽⁴⁾، ولا شك أن هذه المكوس كانت تشكل مصدراً من المصادر الكبرى لإيرادات الدولة، لكن من المؤسف أن المصادر لم تعطنا أرقاماً عن المكس المقرر على السلع أو مجموع ما كان يجبى من مكس السنة، كما أنه ليست لدينا أي معلومات عن مقدار المكوس التي كانت تجبى على المتاجر عند دخولها القاهرة أو عند نقلها إلى الإسكندرية أو دمياط. لكنها في الوقت ذاته كانت تسبب إرهاباً للناس، لهذا كثرت الظلمات وعمت الشكوى والفتن في الأسواق، خصوصاً وأن طرق الجباية كثيراً ما كانت تتسم بالعنف وسوء المعاملة .

أشار الرحالة أبو حامد الغرناطي إلى المكوس في النصف الأول من القرن السادس الهجري، فبعدها وصف لنا أحوال بلاد الهند في رحلته أثنى على عدالة

(1) المقرئزي، الخطط، ج 1، ص 111.

(2) إبراهيم رزق أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، العالمية للكتاب، 1997م، ص 182 - 183

(3) القلقشندي، صبح الأعشى، ج 3، ص 465، 466 .

(4) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 213 .

حاكمها وأخلاق أهلها تجاه الغرباء من التجار المسلمين لأنهم «لا يأخذون منهم عشورا في بيع وشراء، ولا مكس». هنا تمنى أبو حامد الغرناطي أن يقتدي ملوك المسلمين جميعاً بهذه السياسة الحسنة، فهم كانوا أحق بها على حد قوله. ويعتبر أبو حامد فرض المكوس غير الشرعية من الحكام المسلمين على الوافدين ظلماً وعدواناً متعللاً بالحديث النبوي وشارحاً له. يقول: «إن النبي ﷺ قال: الدنيا سجن المؤمن». والسجن موضع الضيق والخوف ولا يكون ذلك إلا مع عدم العدل وكثرة الظلم والجور وقلة المال حتى يتحقق في حق المؤمن السجن في الدنيا. قال عليه الصلاة والسلام: «الدنيا جنة الكافر» والجنة موضع الرخاء والنعمة والأمن والعدل والسياسة، والحمد لله الذي جعل جور ولادة المسلمين من معجزات سيد المرسلين محمد ﷺ⁽¹⁾.

وفي أواخر القرن السادس الهجري، اشتكى الرحالة ابن جبير حينما زار ميناء الإسكندرية في أوائل عهد صلاح الدين الأيوبي من قسوة الإجراءات الجمركية وسوء معاملة التجار والحجاج في هذا الميناء، وكان ميناء الإسكندرية يغلق في الليل بسلسلة ضخمة عند مدخل الميناء لمنع السفن من التسلل عبر الظلام قبل دفعها. وكانت توضع قوائم بأسماء الركاب وأصناف البضائع وأعدادها وترسل بواسطة الحمام الزاجل إلى الديوان العام بالقاهرة، وكان على كل أجنبي أن يدفع ديناراً ذهباً ساعة وصوله الميناء⁽²⁾. يقول ابن جبير في وصفه: «فمن أول ما شاهدناه فيها يوم نزولنا أن طلع أدناه إلى المركب من قبل السلطان بها لتقييد جميع ما جلب فيه، فاستحضر جميع من كان فيه من المسلمين واحداً واحداً وكتبت أسماؤهم وصفاتهم وأسماء بلادهم، وكل واحد عما لديه من سلع أو ناض ليؤدي زكاة ذلك كله دون أن يبحث عما حال عليه الحول من ذلك أو ما لم يحل. وكان أكثرهم متشخصين لأداء الفريضة، لم يستصحبوا سوى زاد لطريقهم فلزموا أداء زكاة ذلك دون أن يسأل أحال عليه الحول أم لا. واستنزل أحمد بن حسان منا ليسأل عن أبناء المغرب وطلع المركب. فطيف به مرقبا على السلطان أولاً ثم على القاضي ثم

(1) أبو حامد الغرناطي، تحفة الألباب، ص 46 - 47

(2) عطية القوصي، تجارة مصر في البحر الأحمر، القاهرة، دار النهضة، 1976 م، ص 235.

على أهل الديوان ثم على جماعة من حاشية السلطان. وفي كل يستفهم ثم يقيد قوله. فخلّي سبيله، وأمر المسلمون بتنزيل أسبابهم وما فضل من أزودتهم، وعلى ساحل البحر أعوان يتوكلون بهم وبحمل جميع ما أنزلوه إلى الديوان واستدعوا واحداً واحداً وأحضر ما لكل واحد من الأسباب، والديوان قد غص بالزحام. «فوقع التفتيش لجميع الأسباب، ما دق منها وما جل، واختلط بعضها ببعض وأدخلت الأيدي إلى أوساطهم بحثاً عما عسى أن يكون فيها، ثم استحلفوا بعد ذلك هل عندهم غير ما وجدوا لهم أم لا. وفي أثناء ذلك ذهب كثير من أسباب الناس لاختلاط الأيدي وتكاثر الزحام، ثم أطلقوا بعد موقف من الذل والخزي عظيم، نسأل الله أن يعظم الأجر بذلك»⁽¹⁾. كانت شكوى ابن جبير صريحة ودقيقة، إذ توضح ما فعله عمال ديوان الجمرك المصري مع الحجاج المغاربة، فأثار ذلك سخطه واستهجانه، فالإساءة إلى الحجاج مع إجبارهم على دفع الضرائب دون التحقق من الكيفية في جلبها والتفتيش على الأسباب حتى يادخال الأيدي في أوساط الثياب ووقوفهم موقفاً فيه الذل والخزي، كل هذا لم يدونه مؤلف مشرقى على كثرة الذين كانوا يزورون الإسكندرية والقاهرة⁽²⁾.

وكيفما كان الأمر، فإنه لا بد أن نفرض على الأسباب الداعية إلى هذه الشكاوى برمتها، وذلك من خلال دراسة الأوضاع النقدية في مصر الأيوبية، ورغبة ديوان الجمرك المصري في الحصول على الدنانير المغربية يعقوبية التي كانت قيمتها مرتفعة في المعاملات النقدية آنذاك!

وفي أواخر العهد الفاطمي كانت تفرض مكوس كثيرة لم يسلم منها غير الهواء، حتى بلغ حجم المكوس التي أسقطها صلاح الدين عن مصر (الفسطاط) والقاهرة إلى نيف ومليونى دينار ومليونى أردب⁽³⁾. يدل ذلك على ما بلغت الدولة الفاطمية في أواخر عهدها من التدهور الاقتصادي، والانكسار في البنية التحتية، فقلت موارد الدولة وشحت. ويحدثنا المقرئى عن نقص الذهب والفضة في مصر

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 12.

(2) صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين، ص 64.

(3) المقرئى، الخطط، ج 1، ص 104 - 105.

نقصاً شديداً في مطلع العصر الأيوبي، وعلى وجه التحديد سنة 569 هـ أي بعد عامين من قيام الدولة الأيوبية، فيذكر أنه «عمت بلوى المصارف بأهل مصر لأن الذهب والفضة طرحا منها وما رجعا، وعندما فلم يوجد، ولهجت الناس بما غمهم من ذلك، وصاروا إذا قيل دينار أحم (ذهب) فكأنما ذكرت حرمة (حريم) له وإن حصل في يده فكأنما جاءت بشارة الجنة له»⁽¹⁾. والحق أن النقود الرئيسية من الذهب قد قل وجودها في الأسواق المصرية في العصر الأيوبي، ويذكر المقرئزي ما يفيد أن الدراهم الفضية قد راجت في دولة بني أيوب في مصر رواجاً كبيراً وقل الذهب بالنسبة إليها وصارت المبيعات الجليلة تباع وتقوم بهذه الدراهم⁽²⁾. كما أن ميزانية الدولة الأيوبية عامة كانت مقدرة بالذهب من الدنانير مع أن المصروفات لم تكن تسدد بغير الدراهم الفضية، وأول هذه الأنواع من الدراهم الأيوبية هي تلك الدراهم الناصرية التي أمر بضربها صلاح الدين، وكانت دراهم رديئة تصل نسبة النحاس فيها إلى النصف. وهكذا كانت القيمة الاسمية التي حددها قانون النقد الأيوبي لهذه الدراهم الناصرية تفوق قيمتها المعدنية مما أضرب بالناس حتى لقبوها في مصر والإسكندرية «بالزيف» أي الدراهم الزائفة⁽³⁾.

أما المعاملات النقدية في الغرب الإسلامي فنجد الارتفاع الملحوظ في قيمة العملة الموحدية المعروفة عند النصارى باسم (Dobla)، إذ بلغ وزن العملة الموحدية 4.729 جراماً⁽⁴⁾ وهو الوزن الشرعي كما كان أيام سيدنا عمر بن الخطاب. وقد أشار ابن عذارى إلى أن المنصور الموحدي في سنة (581 هـ - 1185 م) ضاعف وزن الدينار الموحدي حتى يتناسب مع ضخامة الدولة وثروتها، يقول ابن عذارى: «فرأى المنصور الموحدي أن الدينار القديم يصغر عن مرأى ما ظهر

(1) المقرئزي، شذوذ العقود، ص 54. الأب أنستاس الكرملي، رسائل في النقود العربية والإسلامية، القاهرة، الثقافة الدينية، ط الثانية، 1987 م، ص 66 - 67

(2) المقرئزي، إغاثة الأمة، ص 6.

(3) منصور بن بكرة الذهبي، كشف الأسرار العلمية بدار الضرب المصرية، تحقيق عبدالرحمن فهمي، 1966 م، ص 40.

(4) Massignon, I. Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle, Alger, (4) 1906, pp 102 - 103.

بالمملكة من المنازع العالية، وأن جرمه يقل عما عارضه من المناظر الفخمة الجارية فعظم جرمه ورفع قدره بالتضعيف مرسومة فجاء من النتائج الملوكية والاختراعات السرية جامعاً بين الفخامة والنماء والطيب وشرف الانتماء⁽¹⁾. وهذا الزيادة تشير إلى وجود الذهب بكثرة، وبالتالي الرخاء الاقتصادي الذي كانت تنعم به بلاد المغرب على عكس الحال في بلاد المشرق في بدايات العصر الأيوبي.

أضف إلى ذلك كون التجارة مع المشرق العربي قائمة على العملة الذهبية، وعندما يدخل التجار المغاربة إلى هذه الأقطار يحملون العملة المغربية لتصرف هناك، وليس صحيحاً ما أشار إليه الباحث عز الدين موسى اعتماداً على مخطوط ابن بعرة⁽²⁾ من أن المغاربة كانوا يقومون بإعادة سك نقودهم لتعادل سكة البلد الذي يتاجرون منه، كلابل إن الأمر يختلف، فقد كانت العملة المغربية الذهبية ذات الشهرة الدولية هي أساس وحدة النقد في التجارة هناك، كما كان تجار المغاربة الوافدين على الإسكندرية يحرصون على أن يتقايسوا أثمان سلعتهم بالعملة الذهبية المرابطية التي كانت أعلى قيمة من غيرها من العملات المتداولة في مصر آنذاك⁽³⁾. وهنا تصدر الموافقة على الرأي القائل بأن الدينار المرابطي ثم الموحد سيطرأ على الأسواق الإسلامية والمسيحية في القرن السادس الهجري⁽⁴⁾.

من أجل ذلك كان المشرفون على الديوان وأعوانهم يطبقون الأوامر الصارمة الصادرة لهم في معاملة من يرد عليهم من الخارج تلك المعاملة القاسية. من جهة أخرى لم تكن علاقة الموحدين بالمشرق بأحسن حالاً من علاقة المرابطين به، فقد

(1) ابن عذارى، البيان المغرب، ج 3، ص 154.

(2) ما يذكره ابن بعرة الذهبي عن مصر نقله مؤنس، أبو يوسف الحكيم، الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تحقيق حسين مؤنس، مدريد، معهد الدراسات الإسلامية، 1960، ج 1، ص 49.

(3) صالح بن قرية، انتشار المسكوكات المغربية وأثرها على تجارة الغرب المسيحي في القرون الوسطى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ندوات ومناظرات رقم 48، 1995 م، ص 175 - 492.

(4) انظر: عز الدين عمر موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب خلال القرن السادس الهجري، بيروت، دار الشروق، 1983، ص 304.

كانت علاقاتهم متأزمة مع الفاطميين ثم الأيوبيين⁽¹⁾، لربما يكون لهذه العلاقات السيئة أثر في مسألة الإساءة إلى هؤلاء الحجاج، فمن الملاحظ أن العلاقات الخارجية بين الدول تؤثر في معاملة الرعايا سواء كانت حسنة أم سيئة⁽²⁾. يبدو في الظاهر أن هذه الممارسات والمضايقات لم تختف نهائياً. ففي عذاب يعلن ابن جبير تدمره من المكوس وأصحابها حينما عاين ما يلقاه الحاج بمدينة عذاب من الضغط في استبدائها عتاً مجحفاً إذ كانت قيمة المكس المستوجب على الحاج المغربي هي «سبعة دنائير ونصف دينار من الدنانير المصرية التي هي خمسة عشر ديناراً مؤمنية على كل رأس»⁽³⁾، وكان من الطبيعي أن تكون الجباية مقرونة بأمثلة من أنواع التعذيب والتنكيل للحاج لمن لم يؤد مكسه بعذاب، وضرب ابن جبير مثلاً فقال: «ومن يعجز عن ذلك فيتناول باليم العذاب بعذاب...، وربما اخترع له من أنواع العذاب التعليق من الأنثيين أو غير ذلك من الأمور الشنيعة»⁽⁴⁾. ولما انفصل ابن جبير عن مصر متوجهاً نحو مدينة جدة، تحدث عن فئة يستغلون الحجاج أبشع استغلال بفرض المكوس عليهم، حيث «يتهبونهم انتهاباً، ويسببون لاستجلاب ما بأيديهم استجلاباً، فالحاج معهم لا يزال في غرامة ومؤونة إلى أن يسر الله رجوعه إلى وطنه»⁽⁵⁾.

إلا أن ابن جبير يذكر ما يتقاضاه عامل أمير مكة من المكوس على الحجاج، بالرغم من حظر صلاح الدين عليه تقاضي هذه المكوس، ويرغم منحه إياه تعويضات سخية، فابن جبير ينحي باللائمة على الأمير مكثراً لما صدر عنه من استحلال أموال الحجاج ودمائهم، وقد كانت التعويضات المقدمة في مقابل توقفها عن تقاضي أي

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص 68. عز الدين عمرو موسى، تنظيمات الموحدين ونظمهم في المغرب، رسالة أستاذ في الأدب، الجامعة الأمريكية في بيروت، دائرة التاريخ، 1969م، ص 56

(2) صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة والأندلسين، ص 64.

(3) ابن جبير، الرحلة ص 30 - 31

(4) المصدر نفسه، ص 31.

(5) المصدر نفسه، ص 46.

مكوس من الحجاج على نوعين هما: نوع من النقود وهي (ألفا دينار)، والنوع الآخر طعام يبعث به إليه أيضاً ومقداره أيضاً (ألفاً أردب من الحنطة)، هذا عدا إقطاعات أقطعها صلاح الدين بصعيد مصر وجهة اليمن مقابل تخليه عن أخذ المكوس المشار إليها.

يقول ابن جبير: «ولولا ما تلافى الله به المسلمين في هذه الجهات بصلاح الدين لكانوا من الظلم في أمر لا ينادى وليده ولا يلين شديده، فإنه رفع ضرائب المكوس عن الحاج وجعل عوض ذلك مالاً وطعاماً يأمر بتوصيلهما إلى مكثراً أمير مكة فمتى بطأت عنهم تلك الوظيفة المترتبة لهم عاد هذا الأمير إلى ترويع الحاج وإظهار تثقيفهم بسبب المكوس.

والذي جعل صلاح الدين، بدلاً من مكس الحجاج، ألفاً دينار وألفاً أردب من القمح، حاشاً إقطاعات أقطعها بصعيد مصر وبجهة اليمن، ولولا مغيب هذا السلطان العادل صلاح الدين بجهة الشام في حروب له هناك مع الإفرنج لما صدر عن هذا الأمير المذكور ما صدر في جهة الحاج⁽¹⁾. هذا ويتفق ابن المجاور صاحب تاريخ المستبصر مع ابن جبير في ذكر أخذ المكوس والجزية من المغاربة مع ضروب من الإهانة بمدينة جدة، يقول في نصه: «إن الأمير علي بن فليته بن قاسم بن محمد كان يأخذ من المغاربة جزية في جدة إذا قدموا للحج، كان يأخذ من كل رأس سبعة يوسفية وزن كل يوسفي ثلاثة عشر قيراطاً وحنة بوزن مكة، وكان القواد يوزنون المغاربة أيضاً على كل رأس يوسفي في دية الكلب والموجب لذلك أنه جاء في جدة كلب فأخذ رغيف خبز فالتأمت المغاربة فقتلوه فقامت القواد ليقتلوا المغاربة. فلما رأت المغاربة عين الهلاك أقروا على أنفسهم أن يزن كل واحد منهم يوسفي في دية الكلب فتقرر ذلك عليهم فكانوا يزنون للأمير سبعة يوسفية ويوسفي للقواد وصار المبلغ ثمانية يوسفية على كل رأس. ومن لم يزن كانوا يأخذونه ويدلوه في صهريج من صهاريج جدة، يقال إنهم كانوا يصيرونهم إلى جزيرة صندلة ويعلقون أحدهم بحقوه، وقد عرش بها أعشاب، فإذا حج الناس وقضوا مناسكهم وأفاض كل راجعاً إلى مقصده، فحيثئذ يخرجوا المغاربة من

(1) المصدر نفسه، ص 47.

الصهاريج والجور وقشطوهم على المراكب الراجعة إلى مصر والراجعة إلى عذاب والقلزم ...»⁽¹⁾.

وقد ذكر ابن جبير رأياً شرعياً يبين فيه سبب اعتقاد فقهاء أهل الأندلس إسقاط هذه الفريضة، لما يلقاه الحجاج المغاربة والأندلسيون من المشقة والعناء في رحلتهم إلى بلاد الحجاز لتأدية مناسك الحج والعمرة. يقول: «فمن يعتقد من فقهاء أهل الأندلس إسقاط هذه الفريضة عنهم فاعتقاده صحيح لهذا السبب وبما يصنع بالحاج مما لا يرتضيه الله عز وجل. فراكب هذا السبيل راكب خطر، ومتعسف غرر، والله قد أوجد الرخصة فيه على غير هذه الحال»⁽²⁾.

يبدو أن ابن جبير لديه من المعلومات ما يستطيع أن يلم بكل النوازل الفقهية المتعلقة بمسألة (سقوط فريضة الحج عند تحقق أخطار الطريق)، فهو لم يكتف بفقيه واحد في نقل هذه النازلة، بل نجده يذكر إجماع فقهاء الأندلس في توكيدها، وهنا يجدر بنا السؤال من هم كبار فقهاء المالكية الأندلسيين الذين أفتوا في هذه المسألة ؟

يذكر لنا صاحب المعيار المعرب في فقه نوازل الحج جل أسماء الفقهاء الأندلسيين الذين أجمعوا على سقوط فريضة الحج عن أهل المغرب والأندلس عند تحقق الخطر وارتكاب الغرر». فعلى سبيل المثال لا الحصر أبو بكر الطرطوشي⁽³⁾،

(1) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز المسماة بتاريخ المستبصر، تحقيق أوسكر لوفقرين، بيروت، دار التنوير، ط الثانية، 1986م، ص 48.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 47.

(3) يقول أبو بكر الطرطوشي: «بأنه حرام على أهل المغرب، فمن خاطر وحج فقد سقط فرضه، ولكنه آثم بما ارتكب من الغرر. أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، (1401هـ / 1981م)، ج 1، ص 432 - 436.

وأبو بكر بن العربي⁽¹⁾، واللكمي⁽²⁾، وابن رشد⁽³⁾، وابن طلحة⁽⁴⁾، وأبو عمران الفاسي⁽⁵⁾. بالرغم من هذه الآراء التي تؤكد سقوط الفريضة في هذه الحالات، لوحظ أن ابن جبير لم يستعن بها، لكنه أوجد لنفسه الرخصة في غير هذه الحال. وهنا لا بد أن نقف على الرأي الذي يسوغ له ركوب البحر في المراكب المسيحية مع أن الغالب عليه الغرر والخوف من الروم!

في الواقع أثارت هذه المسألة جدلاً بين العلماء، كما يتضح ذلك من كثرة الفتاوى التي صيغت حولها. لكن تجدر الإشارة إلى أن مسألة الركوب أصبحت مسألة مألوفة كما تدل على ذلك هذه العبارة الواردة في «المعيار المعرب»: «جرت العادة عندنا بالسفر في البحر في مراكب النصاري يكرونها للمسلمين من إفريقية إلى الإسكندرية إلى ناحية المغرب كذلك»⁽⁶⁾. كما يتضح أن طائفة من الفقهاء اتخذوا موقفاً يتسم بالاعتدال فلم يحرموا الركوب في مراكب أعداء الدين كما يقولون، إلا إذا تأكد للحاج المسلم أن ركوبه يؤدي إلى أن تجري أحكام النصاري بالإهانة عليه. وهناك من العلماء من أفتى بجواز الركوب إذا كان الحاكم مسلماً قوياً «يخاف النصاري منه إذا غدروا أو أساءوا العشرة على حد فتوى الإمام أبي

(1) قال القاضي أبو بكر بن العربي: والعجب ممن يقول أن الحج ساقط عن أهل المغرب وهو يسافر إلى قطر إلى قطر ويخرق البحار ويقطع المخارق في مقاصد دينية ودينية، والحال واحد في الخوف والأمن والحلال والحرام لمن لا يرضى. المصدر نفسه، ج 7، ص 433.

(2) وأجاب اللخمي: إن الطريق اليوم من إسكندرية وما بعد ذلك إلى مكة على صفة لا يلزم معها فرض الحج، ولا يأنم من تأخر لهذه الأحوال. المصدر نفسه، ج 7، ص 433

(3) وأجاب ابن رشد: إن فرض الحج ساقط في زماننا هذا عن الأندلس لعدم الاستطاعة. وهي القدرة على وصول مع الأمن على النفس والمال. المصدر نفسه، ج 7، ص 434

(4) وقال ابن طلحة في المدخل: وقد لقيت في بلاد المغرب وأنا قاصد الحج من المغرب ما اعتقدت معه أن الحج ساقط عن أهل المغرب بل حرام، لما يركبونه من المخاطر. المصدر نفسه، ج 7، ص 435

(5) في نوازل ابن الحاج: أفتى أبو عمران وأبو بكر بن عبد الرحمن بسقوط فرض الحج عن أهل الأندلس منذ زمان. المصدر نفسه، ج 7، ص 436.

(6) المصدر نفسه، ج 7، ص 433

عبد الله بن عرفة⁽¹⁾. نستخلص من هذا أن ابن جبير أجاز لنفسه هذه الرخصة مستنداً في ذلك إلى قاعدة أخف الضررين فينفي الأصغر الأكبر⁽²⁾.

من الملاحظ أن هذه المكوس المقرونة بالممارسات التعسفية والمضايقات لم تختف من مسرح المرافئ والمدن في المشرق سواء في الورد أو الصدور، فها هي تتكرر مشاهد المضايقات وضروب التنكيل والأذية في أواخر القرن السابع وبدايات القرن الثامن الهجريين، فقد وصف العبدري ما لقيه مع الحجاج المغاربة بالإسكندرية من نكال، وما تحملوه من أذى، إذ انتهكت الحرمات، وانتزعت الأموال من أصحابها «فمدوا في الحجاج أيديهم وفتشوا الرجال والنساء، وألزموهم أنواعاً من المظالم، وأذاقوهم ألواناً من الهوان، ثم استحلّفوهم وراء ذلك كله»⁽³⁾. وقد ظن العبدري أنه أمر طارئ مستحدث حتى كاشفه الشيخ نور الدين أبو عبد الله ابن حباة الإسكندري بحكاية مفادها أن لهم في هذه الفضائح أخباراً وسلفاً غير معهود⁽⁴⁾. هذا بالإضافة إلى سماعه للرواية الأخرى عن الشيخ أبي العباس أحمد السبتي الحميري عن الرحالة ابن جبير فقد ذكر ما كان يعانيه ركب الحاج المغربي بأنواع من المغارم وألوان من الهوان في القرن السادس الهجري، وهنا يورد العبدري في هذا المجال قصيدة طويلة كان ابن جبير قد نصح فيها صلاح الدين ودعاه إلى رفع هذه المغارم عن الحجاج⁽⁵⁾.

وربما كان لابن رشيد السبتي الذي رحل قبل العبدري بأربع سنوات نفس الشعور، وهو يدخل مدينة الإسكندرية، إلا أننا للأسف لا يمكننا أن نثبت أو نفسر سبب ضياع بداية الجزء الثالث، غير أننا نفاجأ ونحن نقرأ في أول ما بقي من

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 436.

(2) محمد الأمين البزاز، حول نقل البحرية المسيحية لحجاج الغرب الإسلامي. تأملات في رحلة ابن جبير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات رقم: 48، ط الأولى، 1995 م، ص 84-85.

(3) العبدري، الرحلة ص 85 - 86.

(4) المصدر نفسه، ص 86.

(5) انظر إلى هذه القصيدة المطولة: العبدري، الرحلة ص 86 88.

الجزء «وممن لقيناه أيضاً بثغر الإسكندرية⁽¹⁾، وهذا دلالة على أن هناك أخباراً وأوصافاً مر ذكرها من قبل تتعلق بقضية المكوس وعملية التفتيش. وإذا كنا لا نعرف موقف الرحالة التجيبي في الإسكندرية سنة 696 هـ لضياح هذا الجزء من الرحلة، إلا أنه يعلن تدمره في أخميم من المكوس وأصحابها حينما أجبر على الإقامة أربعة أيام بسبب اعتقال المكاسين لمركبهم⁽²⁾.

أما الرحالة البلوي فيحدثنا عن هذه المضايقات بإسهاب في رحلته التي دخل فيها مرسى الإسكندرية في 13 من جمادى الآخرة عام 737 هـ يقول: «وحملنا بأجمعنا إلى الديوان وهناك شاهدنا الحساب ورأينا العذاب وملأوا منا البيوت والرحاب. وفتشت الأوساط وعم الزحام والاختلاط وكثر الهياط والمياط، حتى خرج المخزون والموزون. وبرز المعكوم والمختوم وعند الله تجتمع الخصوم. فأخذ من كل عشرة دنائير ديناراً ظلماً وعدواناً. ما استشعرت الأسف ونسيت كل رزء سلف⁽³⁾».

نستخلص مما سبق أن هذه الشكاوى تتكرر ولم تختف من مسرح المرافق في مصر سواء في الورد أو الصدور، علماً بأن كل هذه الشكاوى تتعالى في عهد الدولة المملوكية في القرنين السابع والثامن الهجريين، وفي بدايات الدولة الأيوبية في القرن السادس الهجري، وهنا نتساءل عن الأسباب التي أدت بدورها إلى استمرارية هذه الظاهرة في تلك الفترة الممتدة؟

أولاً: كان من الطبيعي أن تكون الاضطرابات التي صحبت سقوط الدولة الأيوبية، وقيام الدولة المملوكية مقرونة باختلال النقد واضطرابه. إلا أن النقد ظل مضطرباً طوال عشر السنوات الأولى من تاريخ دولة المماليك⁽⁴⁾، وقد كان لكثرة النقد المتداول، ورواج الفلوس النحاسية خاصة أثر في ارتفاع الأسعار وغلاء المبيعات، فأصبح النقد يوزن ولا يعد. وهذه أول مرة يخسر النقد فيها صفة العد

(1) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 3، ص 20. مقدمة للمحقق ابن الخوجة.

(2) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 171.

(3) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 197.

(4) حسن إبراهيم، الحضارة العربية، ص 304.

ليصبح محلاً للوزن⁽¹⁾. وربما أدى هذا إلى ضعف ثقة الناس في قيمة النقود وعمدوا إلى نظام المقايضة، ومن ذلك ما يرويه المقرئزي قائلاً: «وأدركت أنا والناس من أهل ثغر الإسكندرية وهم يجعلون في مقابلة الخضرة والبقول ونحو ذلك كسر الخبز لشراء ما يراده منه، ولم يزل ذلك نحو السبعين والسبعمئة، وأدر كنا ريف مصر وأهله يشترون كثيراً من الحوائج والمأكولات ببيض الدجاج والنخال والدقيق»⁽²⁾.

ثانياً: قد تعرضت العملة الذهبية في عصر المماليك للتلاعب في العيار والتغيير في الوزن والتبديل في الحجم، الأمر الذي جعلها لا تحوز ثقة المتعاملين من التجار وغير التجار. وقد أشار القلقشندي إلى أن العبرة في وزن الدينار بالمثاقيل، قائلاً عن الدينار التي سكنت في مصر في تلك الفترة: «أن الغالب فيها نقص أوزانها، وكأنهم جعلوا نقصها في نظير كلفة ضربها»⁽³⁾.

هذا وفي الوقت الذي اعتري الدينار المملوكية ذلك الخلل، وتعرضت لتلاعب السلاطين والأمراء بغية الربح غير المشروع، نجد أن المرينيين احتفظوا بوزن الدينار الذي كان عليه أيام الموحدين وهو 4.729 من الجرام⁽⁴⁾. ولعل السبب في احتفاظ المرينيين بوزن الدينار على ما كان عليه أيام الموحدين حرص بني مرين على ألا تهتز قوة الدينار الشرائية. هذا وقد أشار ابن بطوطة إلى ارتفاع هذه القوة الشرائية في أيامه، فقد لاحظ أن القوة الشرائية بالمغرب (أيام بني مرين) كانت تعدل ثلاثة أضعافها بمصر⁽⁵⁾.

ثالثاً: كانت للأزمات الاقتصادية من غلاء ومجاعات دور في زعزعة الحياة الاقتصادية في كثير من حلقات ذلك العصر، فقد وقع غلاء في عهد السلطان العادل كتبغا في سنة 693هـ: «وذلك أن بلاد برقة لم تمطر فقحطت بلادها، وجفت الأعين

(1) المقرئزي، إغاثة الأمة.

(2) المصدر نفسه، ص 69.

(3) القلقشندي، صبح الأعشى، ج 3، ص 441.

(4) ابن خلدون، العبر، ج 1، ص 219. عبدالعزيز بن عبدالله، مظاهر الحضارة المغربية، الدار البيضاء، ط الأولى، 1957 م، القسم الأول، ص 75 - 76.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 1.

فيها، وعم أهلها الجوع لعدم القوت. فخرج نحو ثلاثين ألف نفس بعيالهم وأنعامهم يريدون مصر⁽¹⁾ كذلك وقف النيل بمصر عن الزيادة فتحركت الأسعار. فتعددت المصادرات للولاة المباشرين. وطرحت البضائع بأعلى الأثمان على التجار.

وشهدت سنة 695 هـ غلاء شديداً وعظم الوباء في الأرياف والقرى وفشت الأمراض بالقاهرة ومصر وعمت الشدة الأمصار، فقحطت مكة وعدم القوت ببلاد اليمن وأقحطت بلاد القدس والساحل ومدن من الشام إلى حلب⁽²⁾. أما في سنة 736 هـ فوقع الغلاء بالديار المصرية في أيام الناصر محمد بن قلاوون، حتى عدم القمح من الأسواق وصار الخبز كالكسب من السواد⁽³⁾.

كما نود أن نوضح أمراً في غاية الدقة وهو أن هذه المضايقات والعوائق التي تعترض الحاج قد زالت بعد انتعاش العلاقات المغربية المصرية منذ عهد يوسف المريني، فهذا ابن بطوطة الذي كان حريصاً على وصف كل ما يشاهده ونقل كل ما يسمعه لم يشر إلى هذا الأمر، حيث وصف كل ما رآه بالإسكندرية وما سمع به من أخبار وحكايات وطرائف ولو كان التفتيش موجوداً لما تردد في ذكره وانتقاد مرتكبيه.

أما الرحالة المؤرخ ابن خلدون الذي عاصر بدايات الفترة الثانية من حكم المماليك (الجراكسة) فلم يشر إلى هذه الظاهرة، على الرغم من وجود الفتور في العلاقات بين المغرب والمشرق، وهو الذي قام بمبادرة خاصة بقصد التمهيد لإعادة الصلات إلى طبيعتها الأولى⁽⁴⁾. كل هذا يرجع أن للعلاقات والمراسلات والسفارات دوراً في إزالة هذه المضايقات والعوائق، لذا كان الحجاج في هذه الفترة يستقبلون بحفاوة في مصر وغيرها من بلاد المشرق تطبيقاً لما التزم به المسؤولون في المراسلات⁽⁵⁾. وكيفما كان الأمر. فإن هذه المكوس سواء كانت

(1) القلقشندي صبح الأعشى، ج 3، ص 395 - 396

(2) المصدر نفسه، ص 39.

(3) المقرئ، إغاثة الأمة، ص 33 - 34.

(4) التعريف بإبن خلدون، ص 339 - 340

(5) انظر إلى جواب الناصر محمد بن قلاوون على رسالة أبي الحسن المريني سنة 745 هـ. المقرئ، نفح الطيب، ج 4، ص 398.

مشروعة أو غير مشروعة، مثلت مورداً مالياً مهماً لبيت المال بجانب الأموال الخراجية، حيث كانت الدولة تقوم بأوجه النفقات المختلفة مثل القصور السلطانية، وأرزاق الجند، ورواتب الموظفين والإنفاق على الحملات العسكرية، ونفقات المشروعات العامة. غير أن هذه الخدمات التي تقدمها الحكومة الإسلامية لم تكن لها أو لبعضها صفة الديمومة في كثير من الأحيان، مما اضطر فئات المجتمع إلى الاعتماد على نفسها في سد حاجاتها. ومن هنا ظهر مورد مالي آخر لعب دوراً هاماً في تأمين الخدمات ألا وهو نظام الوقف أو الحبوس. والأوقاف تعتبر من إحدى النظم المالية في الإسلام، وهي تنقسم إلى قسمين: أوقاف ذرية، وأوقاف خيرية. فالأولى تخص ذرية الإنسان، وتهدف إلى ضمان التكافل الاجتماعي لذرية الواقف، والثانية عامة لا تنقطع وهي ما ينفق على عمارة المساجد والزوايا والمدارس والمقابر والرباطات للمجاهدين وغيرها من المشروعات الصالحة للمسلمين. يسجل ابن جبير ملاحظات مهمة عن مسألة الأوقاف ووفرته في الحواضر والمدن الشرقية المشهورة، ففي مدينة الإسكندرية، أثنى على السلطان صلاح الدين وامتدحه، لأنه أقام السنن المحمودية ورسم الرسوم الكريمة مع الغرباء المغاربة. يقول: «ومن أشرف هذه المقاصد أيضاً أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم ما بلغوا، ونصب لتفريق ذلك كل يوم إنساناً أميناً من قبله...، ولهذا كله أوقاف من قبله ما شاء ما عينه من زكاة العين لذلك. وأكثر على المتولين لذلك متى نقصهم من الوظائف المرسومة شيء أن يرجعوا إلى صلب ماله»⁽¹⁾.

أما مشاهدته الوقفية لمدينة دمشق، فقد ذكر خبر جامعها الكبير المعروف بالجامع الأموي ومرافقه الملحقة به الموقوفه للغرباء والأيتام من الصبيان، يقول: «ومرافق هذا الجامع المكرم للغرباء وأهل الطلب كثيرة واسعة. وأغرب ما يحدث به أن سارية من سواريه هي بين المقصورتين القديمة والحديثة لها وقف معلوم يأخذه المستند إليها للمذاكرة والتدريس»⁽²⁾، «وللأيتام من الصبيان محضرة كبيرة بالبلد لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به وينفق منه على الصبيان ما

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 210.

يقوم بهم ويكسوتهم، وهذا أيضا من أغرب ما يحدث به من مفاخر هذه البلاد»⁽¹⁾. ويتعجب ابن جبير من كثرة الأوقاف على العلم وعلى المساجد التي أوقفها الملوك والأمراء والتجار لتعليم الناس والوافدين على دمشق بقوله: «حتى أن البلد تكاد الأوقاف تستغرق جميع ما فيه، وكل مسجد يستحدث بناؤه أو مدرسة أو خانقاه يعين السلطان أوقافا تقوم بها وبساكنيها والمترمين لها. وهذه من المفاخر المخلدة. ثم أضاف: «ومن النساء الخواتين (الأميرات) ذوات الأقدار من تأمر ببناء مسجد أو رباط أو مدرسة وتنفق فيها الأموال الواسعة، وتعين لها من مالها الأوقاف. ومن الأمراء من يفعل مثل ذلك»⁽²⁾.

المستفاد من حديث ابن جبير حول ما أوقفه صلاح الدين على المنشآت الخيرية والدينية يتفق مع الحكم العام الذي يمكن أن نطلقه بصفة عامة، وهو أن صلاح الدين اتخذ من نظام الأوقاف سبيلا لتدعيم حكمه السياسي، بعد أن قضى على حكم الفاطميين الشيعة وأعاد مصر إلى حظيرة المذهب السني⁽³⁾، فقد وجد صلاح الدين أن الوقف على هذه المدارس وعماراتها وفقهائها فيه ضمان لاستمرار هذه المدارس في أداء رسالتها⁽⁴⁾. هذا بالإضافة إلى أن هذه الممتلكات التي أوقفها صلاح الدين لم تكن من ملكه الخاص، فأكثر هذه الممتلكات التي أوقفها كانت عائدة لبيت المال، أو من أملاك الخلفاء والأمراء والوزراء الفاطميين، والمفروض أن تؤول إلى بيت المال لأن مصادرها بيت المال⁽⁵⁾، ومما يدعم ذلك ما ذكره أبو شامة والقلقشندي عن البيمارستان الذي أنشاه صلاح الدين بالقاهرة، إذ كان في بعض قصور الفاطميين⁽⁶⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 211.

(2) المصدر نفسه، ص 213.

(3) سعيد عبدالفتاح عاشور، الناصر صلاح الدين، القاهرة، 1965 م، ص 93-94.

(4) جمال الدين الشيال، تاريخ مصر الإسلامية، دار المعارف، مصر 1967 م، ج 2، ص 27، 51، 52.

(5) محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، دار النهضة، القاهرة، 1980 م، ص 67.

(6) أبو شامة، الروضتين، ج 1، ص 268. القلقشندي، صبح الأعشى، ج 11، ص 268.

الواقع أن صلاح الدين أخذ نظام الوقف عن نور الدين وليس عن الفاطميين . يقول صاحب «عطية الرحمن» أن أول من أوقف أراضي بيت المال على التكايا والمساجد وغيرها هو «السلطان نور الدين» ولم يقع ذلك لأحد من قبله من السلاطين . ثم هذا حذوه صلاح الدين، فوقف كثيراً من أراضي بيت المال على المدارس في مصر والشام والقدس، وعلى خائقاء الصوفية المعروفة بسعيد السعداء⁽¹⁾ . وتابعهما على ذلك بقية الملوك⁽²⁾ . من جهة أخرى . إن هذا الإعجاب على ما يبدو يأتي من أن ابن جبير لم يعهد مثل تلك الصور من المؤسسات الوقفية في موطنه الأصلي (الأندلس) ، وبالتالي هو إشارة إلى ما يعانيه المغاربة والأندلسيون من قلة الأوقاف في تلك الفترة ، فقد لوحظ أن دول المغرب في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي لم تهتم بالأحباس فلم توقف شيئاً ، وانتقد ابن سعيد عدم اهتمام المرابطين والموحدين ، مع عظمة سلطانهم بالأوقاف⁽³⁾ كما ترد إشارتان عن الفترة الموحدية يفهم منهما أن الموحدين ضموا أموال الأحباس إلى المخزن⁽⁴⁾ هذا بالإضافة إلى أن الوكلاء على أراضي الأحباس كانوا يأخذون من

(1) هي أول خائقاء للصوفية بمصر أوقفها صلاح الدين على الفقراء الوافدين على مصر في سنة 565 هـ . المقرئزي، المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 415 . السيوطي، حسن المحاضرة، ج 2، ص 187 .

(2) ابن الصفتي، الشيخ عيسى البحيري، عطية الرحمن في صحة الجوامك والأطيان، القاهرة، 1314 هـ، ص 21 - 22

(3) العمري، مسالك الأبصار، ج 4، ص 38 .

(4) أولهما : لما ولي ابن هو محمد النباهي (631 هـ / 1234 م) قضاء غرناطة كلفه النظر في الأحباس، واسترجاع ما ضمه الموحدون إلى المخزن، والثانية : أفاد ابن أبي زرع أن إصلاح مسجد القرويين في (571 هـ / 1175 م) تم من بيت المال، وأحباس مسجد القرويين كثيرة . أبو الحسن النباهي، المرقبة العليا في من يستحق القضاء والفتيا، تحقيق ليفي بروفنصال، القاهرة، الكاتب المصري، 1948 م، ص 113 . ابن أبي زرع (الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس)، كارل تورنبرغ، أوبسالة، 1843 - 1846 م، ص 34 .

دخلها دون وجه حق فيردهم القضاة⁽¹⁾، وأن بعض الناس كان يتحايل لتملك بعض ما حبس فيكتريه لمدة طويلة قد تبلغ الخمسين عاماً⁽²⁾. وفي هذا السياق نود أن نسجل ملاحظة التجيبي في ما أدهشه من اهتمام أهل القاهرة بالأوقاف المحبوسة على العمائر الدينية في أواخر القرن السابع الهجري، يقول: «ولأهل هذه البلاد في الاعتناء بالأوقاف على وجوه البر عادة جميلة أو شرف دائم وفخر مستمر»⁽³⁾.

كما يسجل ابن بطوطة إعجابه بما رآه في دمشق من أوقاف متنوعة في أوائل القرن الثامن الهجري بقوله: «والأوقاف بدمشق لا تحصر أنواعها ومصارفها لكثرتها»⁽⁴⁾. وقد أمدنا بأنواع هذه الأوقاف، فذكر أن منها «أوقاف على العاجزين عن الحج تعطى لمن يحج عن الرجل منهم كفايته، ومنها أوقاف على تجهيز البنات إلى أزواجهن، وهن اللواتي لا قدرة لأهلهن على تجهيزهن، ومنها أوقاف لفكك الأسارى، ومنها أوقاف لأبناء السبيل يعطون منها ما يأكلون ويلبسون ويتزودون لبلادهم، ومنها أوقاف على تعديل الطرق ورصفها...، ومنها أوقاف لسوى ذلك من أفعال الخير»⁽⁵⁾. نستخلص مما سبق أن الدولة المملوكية اهتمت بالأوقاف، وخصوصاً في عهد الناصر محمد بن قلاوون، حيث أصبح من سمات العصر أن ينشئ السلاطين والأمراء وكبار رجال الدولة المؤسسات الخيرية يقفون عليها الأوقاف⁽⁶⁾، كذلك كان من حق السلطان أن يوقف أملاك بيت المال مما كان له أثر كبير في توسع الأوقاف، هذا وقد عظمت مجابي ديار مصر وقتذاك، لأن

(1) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص 33.

(2) نوازل ابن رشد، مخ (19)

(3) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 4.

(4) ابن بطوطة، الرحلة، ص 104

(5) المصدر نفسه، ص 104.

(6) المقرئ، السلوك، ج 2، ق 2، ص 518. المواعظ والاعتبار، ج 1، ص 107 - 110

جميع أملاكها لبيت المال على حد قول ابن بطوطة⁽¹⁾. ويؤكد ابن ظهير في كتابه «روضة الأديب ونزهة الأريب» ما نقله ابن بطوطة في أوجه صرف أموال الأوقاف على الوجوه المطلقة على حسب أنواعها⁽²⁾. ومما ساعد على انتشار الأوقاف وازدهارها في عصر سلاطين المماليك، هو استحداث نظام جديد للأوقاف، ففي سنة (663 هـ / 1265 م)، تم تعيين أربعة من القضاة يمثلون المذاهب السنية الأربعة، على أن يظل قاضي القضاة الشافعي محتفظاً بالنظر في أموال الأيتام والقضايا الخاصة ببيت المال⁽³⁾، بهذا تولى القضاة بحكم مناصبهم وحسب شروط الواقف، الكثير من الوظائف في الأوقاف الأهلية، ومما يدعم هذا التصور حديث ابن بطوطة وهو أن القضاة بديار مصر والشام بأيديهم الأوقاف والصدقات لأبناء السبيل⁽⁴⁾. كما ضرب ابن بطوطة مثلاً لا يخلو من الطرافة، يقول: «كان قاضي مدينة أسيوط مشهور بلقب (حاصل ماثم) وأصله لقب شهّره.. فإذا أتى فقير لمدينة من المدن قصد القاضي بها فيعطيه ما قدر له، فكان هذا القاضي إذا أتى الفقير يقول له: (حاصل ماثم) أي لم يبق من المال الحاصل شيء، فلقب بذلك ولزمه»⁽⁵⁾.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 192.

(2) محمد الحبيب الهيلة، النظم الإدارية بمصر في القرن التاسع الهجري من خلال كتاب روضة الأديب، أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة، القاهرة 1971 م، ص 1041 - 1095.

(3) المقرئزي، المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 295 - 302 عبد الفتاح عاشور، العصر المماليكي، ص 366.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 226.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 227.

ثانياً: الصناعة

تعددت الصناعات في مدن المشرق العربي، حتى صارت مظهرًا من مظاهر ازدهارها الاقتصادي، ويكفي لتأكيد هذه الحقيقة أن نقرأ ما كتبه الرحالة والمؤرخون في وصفها، أو أن نشاهد ما بقي منها في المتاحف الإسلامية والدولية. ونحن في هذا الصدد، نود أن نقدم نماذج لبعض هذه الصناعات الحيوية التي تتعلق في تصنيفها بمعيشة الإنسان من ناحية كسائه وغذائه وثقافته. مثل صناعة المنسوجات، ودباغة الجلود، وجر المياه، والسكر، والصباغة، وغيرها من الصناعات. ولا شك أن الرحالة المغاربة والأندلسيين تركوا صوراً ونماذج حية عن بعض الصناعات في مختلف المدن الإسلامية في المشرق العربي.

أقدم ما نجد من نصوص الرحلات الأندلسية التي تصف أنواع الصناعات في بلاد المشرق هي رحلة بنيامين التيطلي، فهو تاجر يهودي أندلسي زار الشرق وكتب رحلته بالعبرية ووصف بها البلاد، وقد عني بوصف حال اليهود في كل بلد زاره مع الصنائع التي يقومون بها. وشهادة بنيامين تتفق مع رحلة آخرين زاروا المنطقة، لهذا فمادته غنية في تبيان الصورة الاقتصادية التي تعتبر الصناعة شكلاً من أشكالها.

اشتهرت بلاد الشام بصناعات مختلفة، وقد ذكرها بنيامين في رحلته وإن كان خصّ بذلك فئة اليهود القاطنين في تلك البلاد. زار بنيامين مدينة أنطاكية وتحدث عن اليهود واحترافهم صناعة الزجاج بقوله: «وفيها عشرة يهود يحترفون صنع الزجاج، منهم الرييون مردخاي وجيم وإسماعيل»⁽¹⁾. ثم ينتقل إلى مدينة صور حيث يعرض ما اشتهر من صناعاتها، يقول: «ومنهم من يحترف صناعة الزجاج النفيس المعروف بالزجاج الصوري الشهير في العالم»⁽²⁾.

كذلك يذكر بنيامين نشاطاً صناعياً في بيت المقدس يقوم به اليهود، وهو معمل

(1) بنيامين، الرحلة، ص 87

(2) المصدر نفسه، ص 92

للصباغة يستأجره اليهود من ملك القدس سنوياً⁽¹⁾، علماً بأن بيت المقدس آنذاك كان في حوزة الصليبيين، وفي هذه الفترة، نشطت رحلات الأوربيين إليها.

واشتهر اليهود بالعمل في الصباغة في بلاد الشام أيضاً، إذ عرفوا بإتقانهم لهذه الحرفة، لأن الصباغة كانت لها أهمية في ذلك العصر وكان مركزها الصناعي في حوض البحر المتوسط، وهذا ما يفسر لنا كثرة الصباغين من اليهود، لدرجة أن انحصرت الحرفة بهم دون غيرهم. ويسجل بنيامين ملاحظته المتكررة لاحتراف اليهود للصباغة في مدن بلاد الشام مثل مدينة بيت لحم، وذلك بقوله: «وفي بيت لحم أحد عشر يهودياً يحترفون الصباغة»⁽²⁾. والمستفاد من ملاحظات بنيامين، أن الحرفيين والصناع اليهود قد لعبوا دوراً مهماً في الحياة الاقتصادية لتمييزهم بالأعمال الحرفية التي برعوا فيها وبالعلاقة التجارية التي ربطتهم مع المسلمين إبان الحروب الصليبية. أما الصناعات الأخرى المختلفة التي استرعت اهتمام الرحالة عند مرورهم بالأمصار فهي استنباط المياه الجوفية والطبيعية، فهذه الحرفة تدل على عناية المسلمين بماء الشرب وتوفيره لأهل المدن عن طريق شبكة من القنوات أو المجاري الظاهرة فوق الأرض أو الجوفية تحت الأرض بطريقة هندسية محكمة بلغت حدّاً من الإتقان⁽³⁾، وكان نظام القنوات الجوفية منتشرًا في بعض المدن وبخاصة في الجزيرة العربية، في الحجاز واليمن، وكذلك في القرى المنتشرة بين العراق والحجاز، وهناك مصانع للمياه المعدنية تسمى الجباب (البئر الكثيرة الماء، البعيدة القعر) والتي تقوم بحفظ ما يسيل إليها من مياه الأمطار العذبة النازلة على المدن في المواسم.... يحدثنا ابن جبير عن أخبار الجباب القديمة عند زيارته لمدينة جدة فيقول: «وبخارج هذه البلدة مصانع قديمة تدل على قدم اختطاطها، ويذكر أنها كانت من مدن الفرس. وبها جباب منقورة في الحجر الصلد يتصل بعضها ببعض تفوق الإحصاء كثرة، وهي داخل البلد وخارجه، حتى إنهم يزعمون أن التي خارج البلد ثلاثمئة وستون جباً ومثل ذلك داخل البلد»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 99 .

(2) المصدر نفسه ص 104 .

(3) سعد زغلول، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامي، ص 344 .

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 46 .

ذكر ابن جبير قضية تاريخية تثبتها الشواهد الماثلة أمامه، فهو يستدل على قدم اختطاط جدة بما حوته أرضها من آثار مصانع الجباب أي الصهاريج التي تقوم بمهمة حفظ المياه، والغريب أن تظل تلك الجباب مستعملة فيما استعملت فيه في عهد ابن جبير في القرن السادس الهجري وحتى عصرنا الحاضر، «فقد أدركنا بأعالي مدينة جدة أي بالضاحية الشرقية والجنوبية منها صهاريج ماء بعضها مرتفع البناء فوق سطح الأرض بعض الشيء وبعضها مساو لسطح الأرض تماماً، وقد ترك لها أبواب مغلقة مساوية لسطح الأرض تقريباً وتفتح إذا شيم المطر وأدرك نزوله من السماء، لكي تمتلئ فيحفظ فيها هذا الماء العذب بعناية بالغة لري ذوي هذه الصهاريج أو لبيعهم لها على الناس»⁽¹⁾. وعندما توجه ابن جبير من المدينة إلى العراق مر على أرض نجد مستأنساً بمداهم الشاسع ومناخها العليل واصفاً إياها بقوله: «نزلنا.. بموضع يعرف بالنقرة، وفيها آبار ومصانع كالصهاريج العظام، وجدنا أحدها مملوءة بماء المطر، فعم جميع المحلة ولم ينضب على كثرة المحلة واستماحتها: «ونزلنا بالحاجر والماء فيه في مصانع، وربما حفروا عليه حفراً قريبة العمق يسمونها أحفارا. ونزلنا.. يوم رحيلنا على ماء يعرف بالقارورة وهي مصانع مملوءة بماء المطر، وهذا الموضع هو وسط أرض نجد»⁽²⁾. وما أن خرج ابن جبير من نجد حتى نزل بموضع يعرف ببركة المرجوم، وهذا الموضع قريب من مدينة الكوفة، وقد ذكر أن فيها «مصنع قد بني له فيما يعلوه من الأرض مصب الماء إليه على بعد، وأحكم ذلك إحكاماً يدل على قدرة الاتساع وقوة الاستطاع...، وكان هذا المصنع مملوءاً من ماء المطر، فغمر الناس وعمهم والحمد لله»⁽³⁾. وهكذا يكثر لنا ابن جبير من أخبار مصانع المياه في كل موضع يمر به حتى وصوله إلى الكوفة. وما ذلك إلا دليل على «لطائف صنع الله تعالى بوفده إن كانت هذه المصانع عند صدور الحاج من بغداد إلى مكة دون ماء، فأرسل الله من سحب رحمته ما أترعها ماء معداً لصدر الحاج»⁽⁴⁾.

(1) عبد القدوس الأنصاري، الجزيرة العربية في رحلتي ابن جبير والعبدري، ص 328.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 155.

(3) المصدر نفسه، ص 158.

(4) المصدر نفسه، ص 158.

وإذا ما تفحصنا في رحلة ابن بطوطة نجد تأكيداً على ما شاهده ابن جبير في وبرة مصانع المياه في المواضع التي تقع بين بلاد الحجاز والعراق⁽¹⁾.

ويتابع الرحالة ابن بطوطة، حديثه عن الصناعات المشهورة في القرن الثامن الهجري عند زيارته لبلاد الشام. فهو يذكر عن مدينة سمرمين التي تقع في شمال الشام أنها احتوت صناعات تميزت بها حتى أصبحت من المدن المصدرة إلى مصر والشام، يقول: «وبها يصنع الصابون الأجري ويجلب إلى مصر من الشام، ويصنع بها أيضاً الصابون المطيب لغسل الأيدي، ويصبغونه بالحمرة والصفرة، ويصنع بها ثياب قطن حسان تنسب إليها»⁽²⁾.

تعتبر هذه المعلومات برهاناً على مدى ما آلت إليه بلاد الشام من الرقي الصناعي في ذلك الوقت، فصناعة الصابون وصبغته بالألوان نوع من الصناعات المتقدمة التي تتسم بالرفاهية والترف، وهذا ما اتصفت به دولة المماليك في ذلك الوقت.

أما مدينة بعلبك فيخصصها بصناعة ثياب الإحرام للحجاج، وصناعة أدوات الطعام الفاخرة، يقول: «وتصنع ببعلبك الثياب المنسوبة إليها من الإحرام وغيره، ويصنع بها أواني الخشب وملاعقه التي لا نظير لها في البلاد، وهم يسمون الصحف بالدسوق، وربما صنعوا الصحف، وصنعوا صحيفة أخرى تسع في جوفها وأخرى في جوفها إلى أن يبلغ العشر، يخيل لرائيها أنها صحيفة واحدة، وكذلك الملاعق يصنعون منها عشرًا، واحدة في جوف واحدة، يصنعون لها غشاء من جلد ويمسكها الرجل في حزامه، وإذا أحضر طعاماً مع أصحابه أخرج ذلك فيظن رائيه أنها ملعقة واحدة ثم يخرج من جوفها تسعاً»⁽³⁾. كذلك راجت في مدينة نصيبين صناعة ماء الورد لكثرة بسايتها الملتفة بالورود المختلفة والمتعددة الألوان، يقول: «وبها يصنع ماء الورد الذي لا نظير له في العطاراة والطيب»⁽⁴⁾. كما اشتهرت مدينة

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 173-175.

(2) المصدر نفسه، ص 67.

(3) المصدر نفسه، ص 84.

(4) المصدر نفسه، ص 246.

ماردين بصناعة الثياب الصوفية المعروف بالمرعز أي (شعر المعز)⁽¹⁾ وذلك لموقعها الجغرافي الواقع في سفح الجبال، ولتوافر الشياه بين ربوع أوديتها. بينما كانت تصنع بظفار ثياب من الحرير والقطن والكتان «حسان جداً»⁽²⁾. ومن الصناعات الرائجة في ذلك الوقت صناعة السفن خصوصاً في المنطقة الممتدة على سواحل شرقي شبه الجزيرة العربية على الخليج العربي.

ويروي لنا ابن بطوطة كيف أبحر من البصرة إلى الأبله على متن سفينة صغيرة كانت تسمى الصنبوق⁽³⁾. وكان أهل الأحقاف⁽⁴⁾ كذلك يقومون بصناعة الحبال من النارجيل، يخطون بها المراكب، عوضاً عن المسامير الحديدية⁽⁵⁾. وتؤكد كتابات الرحالة والمؤرخين والجغرافيين ما رواه ابن بطوطة من أن مراكب الخليج العربي والمحيط الهندي والبحر الأحمر كانت تصنع من أخشاب متينة مثل الخشب الساج والنارجيل (جوز الهند)، وهي أخشاب تمتاز بالصلابة وقوة تحملها للمؤثرات البحرية والجوية، ولم يكونوا يستعملون المسامير الحديدية في بنائها مثل سفن البحر المتوسط، بل كانوا يخطون ألواحها بحبال الليف، وتثبت بدسر (مسامير خشبية) من عيدان النخيل، ثم تطلّى بالشحوم كي يلين عودها، وكان الليف المستعمل في خياط هذه السفن يسمى القنبار، ويصنع من ليف قشر جوز الهند، يقومون بدباغته في حفر على الساحل ثم يضربونه بالمزارب ثم تقتله النساء، وتصنع منه الأمراس أو الحبال التي تستخدم في صناعة هذه السفن⁽⁶⁾. كما قامت في هذه المنطقة بعض الصناعات

(1) المصدر نفسه، ص 247.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 286.

(3) الصنبوق: يجمع على صنابق، عبارة عن مركب صغير ذي جؤجؤ مرتفع مزود بشراع عرفه العرب في بداية القرن السابع الميلادي ثم انتقل إلى البحر المتوسط. عبد الهادي التازي، إيران بين الأمس واليوم، الدار البيضاء، 1984 م، ص 9 - 356.

(4) عند ذكر الأحقاف لا بد أن نتذكر سورة الأحقاف 46، الآية 21، ويعتقد أن الأحقاف هي بالذات حضرموت على ما تذكره المصادر اليمنية التي وقف عليها محقق الرحلة في مكتبة الأحقاف بمدينة تريم في سنة 1992 م. رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي، ج 2، ص 126، هامش 89.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 289.

(6) أحمد الطوخي، شرقي الجزيرة العربية في العصور الوسطى في كتابات الرحالة المسلمين،

الأخرى التي كانت تعتمد على المنتجات المحلية المتوفرة فيها، فعلى سبيل المثال — يذكر ابن بطوطة أن أهل البصرة يصنعون من التمر عسلاً يسمونه السيلان⁽¹⁾. كما كان أهل ظفار يصنعون من النارجيل (جوز الهند) العسل والحليب والزيت، ويعطينا الرحالة ابن بطوطة وصفاً طريفاً لطريقة صناعة هذه المنتجات فيقول: «أما كيفية صناعة العسل منه (أي من جوز الهند) فإن خدام النخل منه ويسمون الفازانية، يصعدون إلى النخلة غدواً وعشياً، إذا أرادوا أخذ مائها الذي يصنعون منه العسل، وهم يسمونه الأطواق، فيقطعون العذق (الغصن) الذي يخرج منه الثمر، ويتركون منه مقدار إصبعين، يربطون عليه قدراً صغيرة، فيقطر فيها الماء الذي يسيل من العذق، فإذا ربطها غدوة صعد إليها عشياً ومعه قدحان من قشر الجوز المذكور أحدهما مملوء ماء، فيصب ما اجتمع من ماء العذق في أحد القدحين، ويغسله بالماء الذي في القدح الآخر، وينجر من العذق قليلاً، ويربط عليه القدر ثانية، ثم يفعل غدوة كفعله عشياً، فإذا اجتمع له الكثير من ذلك الماء طبخه كما يطبخ ماء العنب، إذا صنع منه الرب فيصير عسلاً عظيم النفع، طيباً فيشتريه تاجر الهند واليمن والصين ويحملونه إلى بلادهم ويصنعون منه الحلواء».

«وأما كيفية صنع الحليب منه، فإن بكل دار شبه الكرسي تجلس فوقه المرأة، ويكون بيدها عصا في أحد طرفيها حديدة مشرفة، فيفتحون في الجوز مقدار ما تدخل تلك الحديدة ويحرشون ما في بطن الجوزة، وكل ما ينزل منها يجتمع في صحفة حتى لا يبقى في داخل الجوز شيء ثم يمرس ذلك الجريس بالماء فيصير كلون الحليب بياضاً، ويكون طعمه كطعم الحليب، ويأثم به الناس».

«وأما كيفية صنع الزيت، فإنهم يأخذون الجوز بعد نضجه وسقوطه عن شجره، فيزيلون قشره، ويقطعون قطعاً، ويجعل في الشمس، فإذا ذبل طبخوه في القدور، واستخرجوا زيتاً، وبه يستصبحون، ويأثمون به، ويجعله الناس في شعورهم، وهو عظيم النفع»⁽²⁾.

الدوحة، جامعة قطر، 1990م، ص 96. آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1957م، ج 2، ص 420 - 422.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 128 - 129.

ثالثاً- المحصولات الزراعية :

كانت بلاد المشرق العربي تضم كثيراً من الأقاليم التي تعد من أخصب بقاع العالم كمصر، الشام، الحجاز، العراق . والحاصلات الزراعية فيها كثيرة ومتنوعة، إذ تفنن المسلمون في زرع أشجار الفاكهة من البذور وزرع الأزهار والرياحين في الحدائق . وقد اشتهرت معظم المناطق العراقية بالحنطة والشعير، حتى كان أهل السواد يدفعون منهما الخراج بدلاً من النقد والعملة، واشتهرت تلك المناطق أيضاً بالأرز والقطن، ولا سيما في منطقة الخابور، وكذلك زراعة النخيل في البصرة، أما قصب السكر فكان متوفراً في المناطق الجنوبية لمصر، والتين والبطيخ في بلاد الحجاز، وعرف ألد الرمان والبرتقال والتفاح في بلاد الشام، وأما الحنطة والأرز ففي بلاد خوزستان حيث الماء فيها موفور⁽¹⁾، وقد ذكر الرحالة أهم المحاصيل الزراعية وأماكن زراعتها في البلاد التي قاموا بزيارتها في المشرق مع بيان بعض أسباب زيادتها أو نقصانها في المواسم السنوية، فعلى سبيل المثال ظاهرة فيضان النيل في مصر وآثاره الوخيمة التي أدت بدورها إلى تدهور الأحوال الاقتصادية في بنية البلاد. وذلك من حيث ارتفاع الأسعار وانتشار الأوبئة والمجاعات، وغيرها من المعضلات الاقتصادية. وقد أورد بنيامين هذه الظاهرة وأوضح مدى خطورتها على المصريين، فمعلوماته تدل على نظرة ثاقبة لا يعيها إلا رجال اقتصادي.

زار بنيامين بلاد الشام، وذلك قبل رحلته إلى مصر، فذكر مدنها وأمعن في وصفها، إلا أنه لم يعطنا معلومات عن أهم المحاصيل الزراعية في تلك البلاد. فقد كانت ملاحظاته عنها بسيطة. في هذا الجانب، يسجل بنيامين إعجابه المتناهي ببساتين وفاكهة وأنهار مدينة دمشق الموزعة على مداخلها ومخارجها يقول : «وتمتد رياضها وبساتينها إلى مسافة خمسة عشر ميلاً من كل جانب» ولم أجد مثل فاكهتها وأشجارها في أي مكان آخر في العالم وينحدر نحو المدينة نهران يأتیانها من

(1) صبحي الصالح، النظم الاقتصادية، ص 380 .

جبل حرمون هما أبانة و فرفر⁽¹⁾. ويشرف الجبل على ظاهر البلد. أما أبان فيجري في داخل المدينة، ويوزع ماؤه على بيوت خاصة بقناطر تمر بالأسواق والأزقة. وأما فرفر فيسقي البساتين والغياض خارج البلدة⁽²⁾. ويقول عن مدينة بعلبك: «وفي أعلى المدينة نبع ينحسر كالنهر الزاخر، فيساعد الناس على تدوير أرحيتهم وحوله الرياض والبساتين»⁽³⁾، وبعد مغادرته بلاد الشام زار مصر، وكان ذلك في أواخر العصر الفاطمي، وقد خصها باهتمامه من الناحية الاقتصادية، فذكر في رحلته أنواع المحاصيل الزراعية التي تزرع فيها، وظاهرة فيضان النيل وانحساره في المواسم السنوية، وما ترتب على فيضانه من الخيرات على البلاد، فتكثر المحاصيل بشتى أنواعها وتتحرك التجارة في أسواقها وعند انحساره يقل فيحصدون بعض المحاصيل مثل الشعير والحنطة، ويصيب البلاد قحط شديد.

يقول: «والقطر المصري كثير الجفاف، لا ينزل فيه مطر ولا تتساقط فيه الثلوج ومناخه شديد الحر ويفيض نهر النيل مرة في العام، حوالي شهر أيلول / سبتمبر، فتغمر مياهه من الأراضي، ما مسيرته خمسة عشر يوماً. فتبقى المياه فوق الأرض شهري أيلول / سبتمبر، وتشرين / أكتوبر، لإسقيائها وإروائها.

وبظاهر المدينة جزيرة يحيط بها المياه وفيها عمود من رخام أبيض، أقامه المهندسون البارعون بحكمة وإتقان. ويبلغ ارتفاع القسم الظاهر فوق الماء من هذا العمود اثنا عشر ذراعاً. وهو مفصل على درجات تشير إلى مبلغ ارتفاع مياه النيل، عليه حارس موكل بإعطاء البشائر يعاونه على مقدار ارتفاع الماء فينادي بالناس: (الحمد لله إن النيل قد ارتفع اليوم كذا وكذا قياساً) وإذا استوفى الماء قياسات العمود، علموا بأن الفيض قد بلغ الغاية، وإنه قد غمر من الأراضي ما مسافته خمسة عشر يوماً. وعندئذ يبادر الفلاحون وأصحاب المزارع إلى حفر الخلجان والقنوات فيدخلها الماء الوفير، ويدخل معه السمك الكثير، ويبقى في الخلجان بعدما تنحسر

(1) يذكر معلق رحلة بنيامين أن المقصود بنهر أبانة (بردى)، و فرفر (الأعوج) من أنهر الغوطة، وهما نهران من أنهار دمشق ذكرا في التوأمة . بنيامين، الرحلة، ص 115.

(2) المصدر نفسه، ص 115.

(3) المصدر نفسه، ص 118.

عنها المياه، فيأخذها الفلاحون ويأكلونه، ويكبسون ما قاض منه بالملح فيبيعونه من التجار الذين ينقلونه إلى الأطراف، وهذا السمك سمين لذيد، والناس هنا تستعمل السمنة للإضاءة... ويقول العارفون بأسباب فيض النيل، إن الأمطار الغزيرة تتساقط في أرض كوش (الحبش) والحويلة (زويلة السودان) فيفيض النيل من سبيلها ويغمر الأرض، أما إذا قل فيضه فلا يكون للناس زرع في ذلك العام⁽¹⁾.

ويحصي بنيامين بعد ذلك أنواع المحاصيل الزراعية على حسب المواسم في السنة فيقول: «ويزرع الفلاحون حقولهم في شهر تشرين الثاني / نوفمبر، عندما تنحسر المياه فيحصدون الشعير في آذار / مارس والحنطة في نيسان / أبريل. وفي موسم الصيف تكثر عندهم أثمار الإجاص والجوز والقشاء والقرع والخروب والفلول والذرة والحمص، وسائر أنواع الفواكه والبقول مثل الرحبة والهلين والعنب والخس والكزبرة والهندباء والكرنب والعناب فتفيض الأرض بالخيرات، وتعمر الحدائق والبساتين، تسقيها مياه الخلجان المتشعبة من النيل»⁽²⁾.

هذا النص على قصره يصور مدى أهمية فيضان النيل وآثاره على مصر، علماً بأن المصريين لم يعرفوا في تلك الفترة كيف يتحكمون في مياه النيل عن طريق السدود والقناطر، وأن ما ذكره بنيامين عن الجزيرة التي تحيط بها المياه وفيها عمود قد أقامه المهندسون وهو مفصل على درجات تشير إلى مبلغ ارتفاعه. فهذا مقياس النيل، ويرجع تاريخ إقامة المقاييس على نهر النيل إلى ما قبل الميلاد، لذا فإن الأرض كانت تروى مرة واحدة في كل عام وقت الفيضان. فإذا ما جاء الفيضان دون معدله عطشت الأرض ولم يمكن زراعتها وتعرضت البلاد لمجاعة ربما يصحبها وباء خطير، وما كان ينتشر خبر انحسار النيل حتى ينتشر معه الخوف والهلع من ارتفاع الأسعار على البضائع والسلع. وقد شرح المقرئ أثر هذه الظاهرة فذكر المجاعات والأزمات الاقتصادية التي تعرضت لها البلاد في القرن الخامس الهجري، ومن أشهرها الشدة العظمى التي بدأت سنة (457 هـ / 1065 م) في عهد الخليفة المستنصر بالله الفاطمي، واستمرت سبع سنوات «واشتد فيها

(1) المصدر نفسه، ص 173 - 174

(2) المصدر نفسه، ص 174 .

الغلاء، وانعدمت الأقوات وأكل الناس الكلاب والقطط حتى قلت الكلاب .
فبيع كلب ليؤكل بخمسة دنائير، وتزايد الحال حتى أكل الناس بعضهم بعضاً»⁽¹⁾.
والجدير بالذكر أن الرحالة أبو الصلت أمية بن عبد العزيز الأندلسي⁽²⁾ قد عاصر
عهد الفاطميين قبل بنيامين بسبعين سنة، إذ كانت رحلته سنة (489 هـ / 1095 م)
أي في عهد المستنصر بالله، وقد ألف كتابه المشهور المعروف «بالرسالة المصرية»
الذي تناول فيه الوصف البلداني لمصر ونيلها، كما تضم رسالته، توقيت ارتفاع
منسوب مياه النيل في المواسم وآثاره على المحاصيل الزراعية، يقول: «فإنه يبتدئ
بالتزيد في شهر أبيب، الذي هو بالرومية يوليو .

والمصريون يقولون إذا دخل أبيب كان للماء ديب، وعند ابتدائه في التزيد،
تتغير جميع كفياته وتفسد، والسبب الموجب لذلك وروده بنقائع مياه أخيه
يخالطها فيختليها ويستخرجها معه...، فإذا كانت في الخامس عشر ذراعاً وزاد
من السادس عشر إصبعاً واحدة كسر الخليج، ولكسره يوم معدود ومقام مشهود
ومجتمع غاص، يحضره العام والخاص»⁽³⁾. أما عن آثاره الإيجابية في البلاد فيقول:
«وفي هذا الوقت من السنة تكون الأرض أحسن شيء منظرأ، ولا سيما منتزهاتها
المشهورة، ودياراتها المطروقة كالجزيرة، وبركة الحبش»⁽⁴⁾.

(1) المقرئزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص 24-25

(2) ولد أبو الصلت أمية عبدالعزيز في دانية من بلاد الأندلس في سنة (470 هـ / 1077 م)،
وعزم على زيارة مصر وكان يأمل من وراء رحلته إلى مصر بسطة من العيش، قدم إلى
الإسكندرية عام 489 هـ، ثم جاء إلى القاهرة واستظل بالتاج العالي، فخدمه بصناعاتي
الطب والتنجيم فأعجب به، وحدث أنه تتابع من السقطات فأدى ذلك إلى أن يقبض عليه
الأفضل ويقتله ليجد كاتب الأفضل فرصة سانحة للقضاء على أبي الصلت، فيختلف له ما
يدفع له الأفضل إلى أن يلقي به في أحد سجون مصر مدة ثلاث سنين وشهر، ولما أفرج عنه
شد رحاله إلى المغرب واستعاد صلته ببيحيى بن باديس، الذي وضع له رسالة يصف له فيها
ما عاينه بمصر، وما عايناه وعرفت (بالرسالة المصرية) . انظر: ترجمة أبي الصلت، معجم
ياقوت، ج 7، ص 52 . ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 8 . ابن أبي أصيبعة، عيون
الأنباء، ج 2، ص 52 .

(3) عبد الرحمن زكي، القاهرة تاريخها وآثارها، ص 45.

(4) المصدر نفسه، ص 46.

وفي أوائل القرن الثامن الهجري زار ابن بطوطة مصر وذكر نهر النيل وبين أهمية ارتفاع منسوب مياهه ونقصانه وما نجم عنه من آثار اقتصادية على البلاد. يقول: «ومن عجائبه أن ابتداء زيادته في شدة الحر عند نقص الأنهار وجفوفها وابتداء نقصه حين زيادة الأنهر وفيضها...، وأول ابتداء زيادته في حزيران وهو يونيو، فإذا بلغت زيادته ستة عشر ذراعاً تم خراج السلطان. فإن زاد ذراعاً كان الخصب في العام والصلاح التام، فإن بلغ ثمانية عشر ذراعاً أضر بالضياع، وأعقب الوباء، وإن نقص ذراعاً عن ستة عشر نقص خراج السلطان، وإن نقص ذراعين استسقى الناس وكان الضرر الشديد»⁽¹⁾. هكذا كان حدوث فيضان ماء النيل وانحساره من الأسباب الرئيسة التي يترتب عليها زيادة الحاصلات الزراعية ونقصانها في مصر، الأمر الذي أدى إلى أزمات اقتصادية، فتارة تزدهر الأسواق في البلاد وتنشط معها الحركة التجارية بزيادة منسوب مياهه، وتارة أخرى ترتفع أسعار المحاصيل الزراعية بشكل فاحش يهدد بوقوع كارثة اقتصادية وأزمة اجتماعية. ويذكر المقرئزي أنه في أول شهر رجب سنة 736 هـ، وقع الغلاء بالديار المصرية في أيام الملك الناصر محمد بن قلاوون حتى ضج الناس للسلطان واستغاثوا فجمع الأمراء وقال لهم: «يا أمراء شهر عليكم وشهر علي، شهر على الله»⁽²⁾. هذا ويؤكد المقرئزي على ما نقله ابن بطوطة من صحة خبر أضرار فيضان النيل على الأحوال العامة في مصر، فقصور النيل كان سبباً مباشراً للغلاء في الأسواق المصرية، وانتشار الوباء، والمجاعات التي ترتبت عليها المآسي والفواجع.

لم تكن الحاصلات الزراعية بشتى أشكالها وأنواعها حكراً على البلاد التي تجري فيها الأنهار مثل بلاد الشام ومصر والعراق، فابن جبیر ما كان له أن يتغاضى عما يبهره من الرخاء المتدفق على مكة المكرمة في موسم الحج، فها هو ذا في رحلته يصف أرزاق مكة وفواكهها المختلفة وصفاً دقيقاً يبدي لنا ابتهاجه ودهشته، يقول: «وأما الأرزاق والفواكه وسائر الطيبات فكنا نظن أن الأندلس اختصت من ذلك بحظ له المزية على سائر حظوظ البلاد حتى حللنا بهذه البلاد المباركة،

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 59.

(2) المقرئزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص 39.

فألقيناها تنصص بالنعم والفواكه: كالتين، والعنب، والرمان، والسفرجل، والخوخ،
والأترج، والجوز، والمقل، والبطيخ، والقشء، والخيار، إلى جميع البقول كلها:
كالبادنجان واليقطين، والسلجم (اللفت)، والجزر، والكرنب، إلى سائرهما، إلى
غير ذلك من الرياحين العبقة والمشمومات العطرة، وأكثر هذه البقول كالبادنجان
والقشء والبطيخ...، لا يكاد ينقطع طوال العام. وذلك عجيب ما شاهدناه مما
يطول تعداده وذكره، ومن أعجب ما اختبرناه من فواكهها البطيخ والسفرجل،
وكل فواكهها عجب، لكن للبطيخ فيها خاصة من الفضل عجيبة، وذلك لأن رائحته
من أعطر الروائح وأطيبها، يدخل به الداخل عليك فتجد رائحته العبقة قد سبقت
إليك، فيكاد يشغلك الاستماع بطيب رياه عن أكلك إياه، حتى إذا ذقته خيل إليك
أنه يشيب بسكر مذاق أو بجنى النحل اللباب، ولعل متصفح هذه الأحرف يظن أن
في الوصف بعض غلو، كلا لعمر الله إنه لأكثر مما وصفت وفوق ما قلت، وبها غسل
أطيب من الماذي (العسل الأبيض) المضروب به المثل يعرف عندهم بالمسعودي.
 وأنواع اللبن بها في نهاية من الطيب، وكل ما يصنع من السمن، فإنه لا تكاد تميزه من
العسل طيباً ولذاذة، وبها قصب السكر أيضاً كثير، يجلب من حيث تجلب البقول
التي ذكرناها والسكر بها كثير مجلوب، وأما الحلوى فتصنع منها أنواع غريبة
من العسل والسكر المعقود على صفات شتى، إنهم يصنعون بها جميع الفواكه
الرطبة واليابسة، وأما لحوم ضأنها فقد وقع القطع من كل من تطوف على الآفاق
وضرب نواحي الأقطار أنها أطيب لحم يؤكل. «ومن أغرب ما ألقيناه فاستمتعنا
بأكله وأجرينا الحديث باستطاعته. ولا سيما لكوننا لم نعهده، الرطب وهو عندهم
بمنزلة التين الأخضر في شجره يجنى ويؤكل وهو في نهاية من الطيب واللذاذة،
لا يسأم التفكه به، وإيانه عندهم عظيم، يخرج الناس إليه كخروجهم إلى الضيعة
أو كخروج أهل المغرب لقراهم أيام نضج التين والعنب، ثم بعد ذلك عند تناهي
نضجه يبسط على الأرض قدر ما يجف قليلاً ثم يركم بعضه على بعض في السلال
والظروف ويرفع»⁽¹⁾.

ثم يبين لنا ابن جبير المواضع التي تجلب منها كل أنواع هذه الفواكه بقوله:

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 85-86.

«وهذه الفواكه تجلب إليها من الطائف، وهي على مسيرة ثلاثة أيام منها، على الرفق والتؤدة، ومن قرى حولها. وأقرب هذه المواضع يعرف بآدم هو من مكة على مسيرة يوم أو أزيد قليلا وهو بطن الطائف ويحتوي على قرى كثيرة، ومن بطن مر وهو على مسيرة يوم أو أقل، ومن نخلة وهي على مثل هذه المسافة ومن أودية بقرب من البلد كعين سليمان وسواها، وقد جلب الله إليها من المغازية ذوي البصارة⁽¹⁾ بالفلاحة والزراعة فأحدثوا فيها بساتين ومزارع فكانوا أحد الأسباب في خصب هذه الجهات، وذلك بفضل الله عز وجل، وكريم اعتنائه بحرمه الكريم وبلده الأمين»⁽²⁾. يعتبر نص ابن جبير من أغنى النصوص إجمالاً في نقل صورة اقتصاد مكة في القرن السادس الهجري، لأنه نقل معلومات جمة عن أنواع الحاصلات الزراعية وأماكن ورودها بطريقة تنم على وعي اقتصادي في معرفة المصادر والوارد، كما أنه لم يترك ثغرة واحدة إلا وتحدث عنها بصورة مفصلة، فهو يرى ازدهار الزراعة وتوسعها في مدينة الطائف والقرى التي حولها، والصلة التجارية مع مكة باعتبارها سوقاً رائجاً لا ينضب معينه في المواسم. من جانب آخر أوضح لنا بأن الذين يشتغلون بالفلاحة والزراعة في البساتين والمزارع ليسوا من سكان الطائف من قبائل هوازن وثقيف كما هو معروف، إنما هم من المغازية ذوي معرفة بشؤون الفلاحة، فقد لاحظ استحداث البساتين والمزارع في المواضع، حتى ازدادت المحاصيل الزراعية بشتى أشكالها وأنواعها، ويتراءى لنا من حديث ابن جبير أن مكة كانت تعتمد بصورة مباشرة على أعمال الطائف وقراها خصوصاً في المجال الاقتصادي.

وقد وصف ابن سعيد في القرن السابع الهجري، ما اشتهرت به القاهرة من أصناف زراعتها، فيقول في وصفه: «وفي القاهرة أزاهر كثيرة غير منقطعة الاتصال وأكثر ما فيها من الثمرات والفواكه الرمان والموز والتفاح، وأما الإجاز (الكمثرى) فقليل غال، وكذلك الخوخ. وفيها الورد والنرجس والنسرين والنيلوفر والبنفسج والياسمين والليمون المصبغ وغير المصبغ كثير، وكذلك النارج والبطيخ الأخضر والأصفر. وأما العنب والتين فقليل غال، ولكثرة ما يعصرون العنب في أرياف

(1) البصارة : المعرفة. المصدر نفسه، ص 86

(2) المصدر نفسه، ص 86

النيل لا يصل منه إلا القليل ومع هذا فشرابه عندهم في غاية الغلاء. وعامتها يشربون المزر⁽¹⁾ الأبيض المتخذ من القمح، حتى أن القمح يطلع عندهم سعره بسببه⁽²⁾. كذلك يذكر ابن بطوطة في أوائل القرن الثامن الهجري أهم الحاصلات الزراعية في مدن بلاد الشام. فقد وصف ما اشتهرت به كل مدينة على حدة، وما اختلفت به من زراعة. فعلى سبيل المثال وصف ما عرف عن مدينة نابلس من زراعة أشجار الزيتون. يقول: «وهي مدينة عظيمة كثيرة الأشجار مطردة الأنهار من أكثر بلاد الشام زيتوناً، ومنها يحمل الزيت إلى مصر والشام⁽³⁾. أما وصفه لزراعة المشمش في مدينة حماة فيقول: «وبحماة الفواكه الكثيرة، ومنها المشمش اللوزي، إذا كسرت نواته وجدت في داخلها لوزة حلوة»⁽⁴⁾.

على أن أمثلة الرحالة ابن بطوطة تتعدد في وصف الزراعة في بلاد الشام، فقد زار جل المدن الشامية المعروفة، حتى إنه وصل إلى لبنان فذكر جبلها وما احتوته أوديته وسهوله من «أصناف الفواكه وعيون الماء والظلال الوافرة»⁽⁵⁾، ومن ثم ينتقل إلى بعلبك المدينة التاريخية القديمة التي «تحقق بها البساتين الشريفة والجنات المنيفة وتخرق أرضها الأنهار الجارية، وتضاهي دمشق في خيراتها المتناهية وبها من حب الملوك ما ليس في سواها وبها يصنع الدبس المنسوب إليها وهو نوع من الرب يصنعونه من العنب ولهم تربة يضعونه فيها، فتجمد وتكسر القلة التي يكون بها فيبقى قطعة واحدة، وتصنع منه الحلواء، ويجعل فيها الفستق واللوز ويسمونها حلواء بالملبن ويسمونها أيضاً بجلد الفرس وهي كثيرة الألبان ويجلب منها إلى دمشق»⁽⁶⁾. وعند وصول ابن بطوطة إلى حاضرة الخلافة الأموية دمشق نجده يخصصها بصفحات طوال، منها ما يؤكد جل الملاحظات العامة التي سجلها قبله

(1) نبيذ الذرة والشعير.

(2) ابن سعيد، النجوم الزاهرة في حلى القاهرة، ص 30 - 31.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 61.

(4) المصدر نفسه، ص 66.

(5) المصدر نفسه، ص 82.

(6) المصدر نفسه، ص 83.

الرحالة ابن جبير، خصوصاً في وصف جمال بساينها التي تحلت بأزاهير رياحين سندسية بديعة، يقول: «وقد أهدقت البساين بها إحدائق الهالة بالقمر. والأكام بالتمر وامتدت بشرقيها غوطتها الخضراء امتداد البصر. وكل موضع لحظت بجهاتها الأربع نضرته البالغة قيد البصر والله صدق القائلين عنها: إن كانت الجنة في الأرض فدمشق لاشك فيها وإن كانت السماء فهي تساميتها وتحاذيها»⁽¹⁾.

وواصل ابن بطوطة رحلته إلى أن بلغ بلاد الرافدين، فذكر إحدى أمهات مدنها الشهيرة وهي مدينة البصرة، التي تقع على شط العرب، وقد عرفت بنخيلها الذي يحاذي أراضي نجد، لذا فهي تعتبر من أشهر المدن المصدرة للتمر، يقول: «ومدينة البصرة ذات البساين الكثيرة، والفواكه الأثيرة، توفر قسمها من النضارة والخصب، لما كانت مجمع البحرين الأجاج والعذب، وليس في الدنيا أكثر نخلاً منها فيبيع التمر في سوقها بحساب أربعة عشر رطلاً عراقية بدرهم»⁽²⁾. كل هذه المعلومات التي ذكرها ابن بطوطة سنجدتها معززة في المصادر المشرقية في كتابات الرحالة، فمنهم من يذكر أن البصرة كانت تنتج ثلاثمائة وستين نوعاً من التمر⁽³⁾ «ذات لحم»⁽⁴⁾. ولوفرة التمور في السوق البصري بلغ سعره أربعة عشر رطلاً عراقية بدرهم، «ودرهمهم ثلث النقرة»⁽⁵⁾ على حد قول ابن بطوطة⁽⁶⁾.

كما كانت القطيف والبيضاء وهي إحدى قراها، تنتجان التمر، إلى جانب البحرين⁽⁷⁾، وعمان التي كانت تنتج من التمر أنواعاً متعددة منها: «المعين».

(1) المصدر نفسه، ص 84.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 185.

(3) ابن الفقيه، أبو بكر الهمداني، مختصر كتاب البلدان، تحقيق دي خوية، ليدن، 1880، ص 252 - 253.

(4) المقدسي، أبو عبدالله محمد أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي خوية، ليدن، 1906، ص 118.

(5) النقرة دراهم تسبك من الفضة المخلوطة بالنحاس. انظر: أنستاس الكرملي، النقود العربية وعلم النميات في القاهرة، 1939م، ص 117.

(6) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 12.

(7) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 151. المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 105.

«البعلق»، «الفرض»⁽¹⁾. إلى جانب ذلك عرفت منطقة شرق شبه الجزيرة العربية ببعض النباتات والأشجار التي تناسب الأحوال الطبيعية والمناخية في المنطقة فمنها الذرة في ظفار، حيث كانوا يسقونه من آبار بعيدة الماء، وكيفية سقيهم أنهم يصنعون دلواً كبيرة ويجعلون لها حبلاً كثيرة، ويتحزم بكل حبل عبد أو خادم، يجرون الدلو على عود كبير مرتفع عن البئر ويصبونها في صهريج يسقونه منه⁽²⁾. كما كان أهل ظفار يزرعون القمح حيث كانوا يطلقون عليه «العلس» وهو في الحقيقة نوع من «السلت»⁽³⁾. ومنها شجرة الموز في الأحقاف (حضر موت) فحصاده كثير في بساتين المدينة وصفته أنه كبير الجرم، حيث وزنت أحدها بمحضر ابن بطوطة، فكان وزنها اثنتي عشرة أوقية على حد قوله⁽⁴⁾، لكنه في المذاق طيب الطعم وشديد الحلاوة⁽⁵⁾.

كما عرفت مدينة الأحقاف بشجر التنبول والنارجيل (جوز الهند) اللذين لا يكونان إلا ببلاد الهند، وقد أسهب ابن بطوطة في ذكر خصائصهما. يقول في ذكر التنبول: «وهو شجر يغرس كما تغرس دوالي العنب، ويصنع له معرشات من القصب كما يصنع لدوالي العنب، ولا ثمر للتنبول، وإنما يطلب ورقه، وأطيه الأصفر وتجنى هذه الأوراق في كل يوم».

أما طريقة استعماله، فيذكر أنه كان «يؤخذ مقلة الفوفل، وهو يشبه جوز الطيب فيكسر حتى يصير أطرافاً صغاراً، ويجعله الإنسان في فمه، ويعلكه ثم يأخذ ورق التنبول، فيحصل عليها شيئاً من النورة، ويمضغها مع الفوافل، ومن فوائده أنه يطيب النكهة، ويذهب براوئح الفم، ويهضم الطعام، ويقطع ضرر شرب الماء على الريق، ويفرح أكله، ويعين على الجماع»⁽⁶⁾.

أما وصفه في ذكر شجرة النارجيل فيقول: «وهو جوز الهند وهذا الشجر من أغرب الأشجار شأناً وأعجبها أمراً، وشجره شبه شجر النخيل، لا فرق بينهما،

(1) المقدسي، المصدر السابق، 470.

(2) ابن بطوطة، الرحلة ج 2، ص 124.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 124.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 126.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 126.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 127.

إلا أن هذه ثمر ثمرأ، وتلك ثمر جوزأ، ومن فوائده تقوية البدن وإسراع السمن، والزيادة في حمرة الوجه»⁽¹⁾.

ويوجد في بعض المصادر ما يؤكد لنا وصف ابن بطوطة لهذه الأشجار، وخصوصاً في هذه المنطقة، فالمسعودي ذكر أن التنبول يزرع في الأحقاف⁽²⁾، أما الرحالة ناصر خسرو فأوضح بأن شجر النارجيل يزرع في عمان⁽³⁾. وفي مرسى حاسك⁽⁴⁾، نوع من الشجر رقيق الورق، يسمى (الكندر) فإذا شرطت الورقة منه قطر منها ماء يشبه اللبن، ثم عاد صمغاً، وذلك الصمغ هو اللبان⁽⁵⁾. وهذه إشارة هامة من ابن بطوطة عن اللبان الذي يعطيه شجر الكندر، وهو مما اشتهرت به هذه المنطقة، هذا وقد أشاد الرحالة ماركو بولو بدوره بلبان ظفار، حيث كان اللبان يستخدم في صناعة بعض أصناف الأدوية⁽⁶⁾. ومن الملاحظ أن هذا الاسم (حصي لبان) ما يزال المستعمل عند العطارين بالمغرب الأقصى للتعبير عن الكندر⁽⁷⁾.

والمستفاد أن الزراعة كانت تختلف من إقليم إلى آخر في شرقي شبه الجزيرة العربية وذلك تبعاً لمصادر المياه ومدى صلاحية التربة للزراعة⁽⁸⁾، فكانت هناك الحنطة والذرة والفاكهة مثل الموز والنارجيل والتنبول، غير أن أهم المنتجات الزراعية في هذه المنطقة كانت من نصيب التمور، حيث تعدد الأنواع والأشكال، وبالتالي كانت من أكثر المنتجات الزراعية تصديراً للأقاليم الأخرى.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 128.

(2) المسعودي، مروج الذهب، ج 1، ص 209 - 210.

(3) ناصر خسرو، سفرنامه، ص 173.

(4) مرسى حاسك: قرية تقع إلى الشرق من ظفار. الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص 91، هامش 4.

(5) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 130.

(6) ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاوید، القاهرة، 1977، ص 340.

(7) عبد القادر الغساني، ظفار أرض اللبان، رقم الإيداع الحكومي: 47، سلطنة عمان. رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 130، هامش 98.

(8) أحمد الطوخي، شرقي شبه الجزيرة العربية في العصور الوسطى، ص 93.

رابعاً: التجارة

1 - (التجارة الخارجية):

نشطت التجارة الخارجية في عصر الحروب الصليبية، ولاسيما في القرن السادس الهجري، إذ إن كثيراً من الناس يظنون أن الحرب مستمرة، وأن العداء ظلّ مستحكماً بين المسلمين والصليبيين في بلاد الشام طوال عصر الحروب الصليبية، ولكن الحقيقة أن الحروب كانت تشتعل حيناً وتخمد نارها حيناً آخر. في تلك الفترة سنة (559 هـ / 1163 م) قام الرحالة بنيامين بزيارة منطقة بلاد الشام، حيث يذكر أهمية النشاط التجاري في المدن الواقعة على الساحل الشامي والخاضعة للسيادة الصليبية، علماً بأن تلك المدن شهدت ازدهاراً تجارياً ملحوظاً على مدى القرن السادس الهجري، في هذا الجانب أشار بنيامين إلى أهمية ميناء مدينة صور الساحلية، وذلك لأن: «لها خليج يتوسطها برجين عظيمين تدخله السفن عند الميناء، وبين البرجين سلسلة حديد معترضة على الحراس الأمناء يربطونها في أول الليل فيتعذر على سفن القرصان سبيل الدخول للسلب والنهب من البر أو من البحر، وليس في بلاد الدنيا ما يماثل هذا الميناء شأنًا. وصور الجديدة «بلد واسع التجارة يؤمه التجار من كل صوب»⁽¹⁾.

ربما كان إحساس ملك بيت المقدس «عموري» بخطر تمدد نفوذ نور الدين إلى سواحل الشام مبكراً، فبمقدور نور الدين في تلك الفترة أن يسير الأسطول المصري ويحاصر المدن الساحلية التي يسيطر عليها الصليبيون بحراً وبراً فضلاً عن قطع الطريق على حجاجهم⁽²⁾، وبعدها سارت مصر على طريق ابن أخيه صلاح الدين والعسكر النوري معاً. من أجل ذلك قام الإمبراطور مانويل في عام

(1) بنيامين، الرحلة، ص 92-93.

(2) عمر تدمري، لبنان من السقوط بين الصليبيين حتى التحرير «القسم السياسي»، طرابلس، دار الإيمان، 1997 م، ص 99.

(563هـ / 1167م) بإرسال قوة بحرية ضخمة تتألف من 150 سفينة حربية إلى ميناء صور، ومنها إلى عكا ثم توجه إلى مصر⁽¹⁾.

وأما ما ذكره بنيامين عن أهمية مرفأ صور في حركة النشاط التجاري للدولة الصليبية في ذلك الوقت، فهذا يعود إلى الامتيازات العديدة التي منحتها الدولة الصليبية للجمهوريات الإيطالية التي شاركت في الحروب الصليبية، فقد حصلت بعض الدول الأوربية على وعود مؤداها منحها أحياء كاملة لرعاياها وتجارها، وإعفاء بضائعها إعفاء تاماً من الجمارك في جميع أنحاء مملكة بيت المقدس⁽²⁾. وبسبب هذه التسهيلات ألقى البنادقة بكل ثقلهم مع الصليبيين في حربهم ضد المسلمين، حتى أن أحد أدواقهم قاد بنفسه سنة (517هـ) الأساطيل التي حاصرت مباني صور وصيدا⁽³⁾. من جهة أخرى كان من الطبيعي أن تحتل مدينة عكا مكانتها اللاتقة في رحلة بنيامين، نظراً لكونها إحدى الموانئ الرئيسة لمملكة بيت المقدس الصليبية حينئذ، فقد أشار إلى أن لها ميناء كبيراً «ترسو عنده السفن المسافرة إلى أطراف القدس»⁽⁴⁾. وتفيد إشارة بنيامين أن ذلك الميناء استخدم من أجل تدعيم حركة الحج إلى بيت المقدس حيث البقاع المقدسة لليهود والنصارى، وهو بالتالي يمثل ميناء مهماً لنشاط يافا التي قامت بالهدف ذاته أيضاً. أضف إلى ذلك أنه تناول مدينة مهمة على الساحل الشامي لا تقل أهمية عن المدن المطلة على ذلك الساحل، وهي مدينة عسقلان فيذكرها بقوله: «مدينة عامرة جميلة الموقع على ساحل البحر. يؤم ميناءها عدد غفير من التجار لقربها من حدود مصر»⁽⁵⁾. ولا شك في أهمية ما أورده بنيامين في تبيان أوضاع مدينة عسقلان من الناحية التجارية، وذلك بعد إخضاعها للسيادة الصليبية في سنة (548هـ / 1153م)، وقد أفاد الصليبيون من إخضاعهم لتلك المدينة التي عرفت بأنها عروس الشام والتي ازدهرت تجارتها من

(1) وليم الصوري، الحروب الصليبية، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية، القاهرة، 1992، ص 116 - 118.

(2) شارل ديل، البندقية جمهورية أرستقراطية، تعريب أحمد عزت، القاهرة 1948، ص 30 - 31.

(3) عطية القوصي، تجارة مصر في البحر الأحمر، القاهرة، دار النهضة، ب ت، ص 140 - 141.

(4) بنيامين، الرحلة، ص 93.

(5) المصدر نفسه، ص 159.

خلال قربها من الحدود المصرية، لأنها مثلت حلقة اتصال بين تجارة مصر والشام آنذاك. كما أفاد الصليبيون من عوائد المكوس المفروضة على حركة التجارة فيها، ومن هنا يتبين لنا أن النشاط التجاري السابق في عهد الفاطميين استمر إلى عهد الصليبيين⁽¹⁾. كذلك قام بنيامين بزيارة مصر وبخاصة أهم مدنها الساحلية مثل الإسكندرية، وكان ذلك في أواخر العصر الفاطمي، فالفاطيون جعلوا من الإسكندرية قاعدة لأسطولهم في البحر الأبيض المتوسط، والثغر التجاري الأول في مصر الذي تفد إليه السفن التجارية من المشرق والمغرب، بهذا عظم شأن الإسكندرية في العصر الفاطمي وتآلق عمرانها، ويتضح ذلك مما ذكره بنيامين عنها فيقول «وإسكندرية بلدة تجارية فيها أسواق لجميع الأمم. يؤمها التجار من الممالك النصرانية كافة من البندقية (venice)، والاندلس (Lombardy)، وطسقية (tuscani)، وأفولية (Aefula)، وأمالفي (Amalfi)، وصقلية (Sicily)، وقلورية (Calabria)، ورومانية (Rumania)، وخزيرية (Chazaria)، والبجناقية (Patzinakia)، وهنغارية (Hungary)، وبلغارية (Bulgaria)، وراغوسة (Ragusa)، في صقلية، وخرواتية (Croatia)، وصقلاونية (Slavonia)، وروسية (Russia)، وألمانية (Germany)، وسكسونية (Saxony)، والدانمرك (Denmark)، وكورلندة (Courland)، في سواحل البلطيق الشرقية، والنورجة (Norway)، وفريزة (Friesland)، واسكوتية (Scotland)، وإنكلترة (England)، وويلز (Wales)، وفلندر (Flanders)، وهينولت (Hainault) في هولندة، ونورماندية (Normandy)، وفرنسية (france)، وبواتو (Poitou)، وأنجو (Anjou)، وبرجونية (Burgundy)، وبروفنسية (Provence)، وجنوة (Genoa)، وبيزة (Pisa)، وغسقونية (Gascony)، وأرغون (Aragon) ونبارة (Navarre)، وعدوة الغرب، وإفريقية وجزيرة العرب ونواحي الهند وزويلة والحبشة وليبية واليمن والعراق والشام واليونان المعروفين بالروم والترك. وتأتيها من الهند التوابل والعطور بأنواعها فيشتريها تجار النصارى، ولتجار كل أمة فندقهم الخاص بهم، وهم في ضجة وجلبة يبيعون ويشترون»⁽²⁾.

(1) مؤنس عوض، الرحالة الأوربيون، ص 167

(2) بنيامين، الرحلة، ص 178-179.

يعد هذا النص الذي يورده بنيامين للبلدان الشرقية والغربية التي كانت تتجر مع الإسكندرية من الوثائق الاقتصادية المهمة في العصر الوسيط. وليس هذا إلا إشارات للعلاقات التجارية بين مصر والقوى الأوروبية المسيحية بمدنها كافة، فقد كانت هناك سفارات سياسية واقتصادية بين مصر وتلك الممالك، الأمر الذي أدى إلى ازدياد حركة النشاط التجاري في هذا الثغر، أضف إلى ذلك أنه لم تنفذ المراسيم التي أصدرتها البابوية لمنع التجار الأوربيين من التعامل التجاري مع المسلمين في الشرق الأدنى، إذ أدى حرص المدن الإيطالية التجارية بالذات على مواصلة نشاطها التجاري إلى سعيها لتجديد المعاهدات الاقتصادية، وذلك إبان بداية العصر الأيوبي⁽¹⁾ هذا فضلاً عن سياسة التسامح التي اتبعتها الحكام تجاه الكثير من التجار الأوربيين فأتوا بسفنهم نحو شواطئ الإسكندرية. ولم تلبث الإسكندرية بصفه خاصة أن شهدت نشاطاً تجارياً نتيجة الامتيازات التي منحها سلاطين الأيوبيين لتجار المدن الإيطالية، حتى إنه وجد بميناء الإسكندرية سبع وثلاثون سفينة إيطالية تجارية قادمة من جنوة وبيزا والبندقية وغيرها من الدول الأوربية⁽²⁾.

وكان ذلك في الفترة التي أعقبت رحلة بنيامين بفترة وجيزة في سنة (583هـ / 1188م)⁽³⁾. وقد تابع بنيامين ذكره لأهم المراكز التجارية الخارجية، إذ لم تقف رؤيته على المراكز التجارية في مدن الشام الساحلية والإسكندرية، فقد عاين خليج البصرة ووجد فيه جزيرة قيس⁽⁴⁾ التي تعتبر مركز الثقل التجاري لبلاد المشرق،

(1) الرافعي - عاشور، مصر في العصور الوسطى، ص 404.

(2) I , leipzig , 1923, p. 399, ll. p339. HEYD, W : Histoire du commerce du money age

(3) رحب السلطان صلاح الدين، برغم حالة الحرب القائمة بينه وبين الصليبيين، بالتجار الإيطاليين، وفتح لهم أبواب بلاده، وأغراهم بالعودة إلى نشاطهم التجاري السابق بالإسكندرية. وقد نجحت جهودهم في هذا الصدد، وتجلي ذلك النجاح في المعاهدات التجارية التي عقدها مع ممثلي البندقية وجنوة وبيزا في سنة (569هـ / 1173م). الرافعي - عاشور، مصر في العصور الوسطى، ص 404. عطية القوصي، تجارة مصر في البحر الأحمر منذ فجر الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية، القاهرة، دار النهضة، ص 147.

(4) قيس أو كيش، جزيرة في خليج البصرة، موقعها على مقربة من شواطئ إقليم لارستان

يصفها بقوله: «أرض هذه الجزيرة شحيحة الماء، ليس فيها غير عين واحدة . وأغلب شرب أهلها من ماء المطر، وهي مركز تجاري مهم، يقصدها التجار للبيع والشراء ومقايضة ضروب السلع كالحرير والكتان والقطن والعنب والماش والحنطة والشعير والدهن والرز وسائر أنواع الحبوب والبقول ويأتيها تجار الهند بالعمور والتوابل . وأغلب سكان الجزيرة دلالون ووسطاء بين هذا الحشد الغفير من التجار⁽¹⁾ . وفي رواية بنيامين دليل على ما وصلت إليه الجزيرة من التجارة الواسعة في القرن السادس الهجري، إذ كان ثمة تبدل في المركز التجاري الرئيسي في شمال شرق الخليج، وذلك أن سيراف⁽²⁾ فقدت شيئاً كثيراً مما كانت عليه، فانتقل مركز الثقل إلى هذه الجزيرة، لكنها فقدت أهميتها التجارية في منتصف القرن السادس والهجري، بسبب تحول سفن الهند إلى عدن⁽³⁾ .

لم يكتف بنيامين بوصف هذه الجزيرة وأهميتها التجارية، إذ نجده ينقل لنا صورة عن أجزاء أخرى من خليج البصرة، فقد ذكر مدينة القطيف⁽⁴⁾ التي عرفت

في جنوبي إيران، كانت في العصر الوسيط من المراكز التجارية المهمة بين الهند والعراق . بنيامين، الرحلة، ص 164 .

(1) المصدر نفسه، ص 164 .

(2) ميناء سيراف له شهرة في التجارة فقد اتخذ مرسى للسفن الآتية من كل أنحاء آسيا وساحل إفريقيا الشرقي، ويعد بمثابة نقطة ارتكاز للتجارة بين الهند والصين ومصر وقد فاق البصرة في الغنى والشهرة، ومما تجدر الإشارة إليه أن سيراف ظلت عامرة حتى سنة (367هـ / 977م) ثم خربت بعد أن دمرتها الزلازل . ياقوت، معجم البلدان، ج 3، ص 294-295 . جمال سرور، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص 153 .

(3) روى ابن الجاور (المتوفى سنة 690هـ) قصة هجوم ملك جزيرة كيش على عدن للقضاء عليها أو احتلالها للاستفادة من عائد التجارة الهائلة الذي كان يعود عليها، خاصة بعد أن ازداد سعر التوابل بمقدار الثلث في ذلك الوقت . ابن الجاور، تاريخ ابن الجاور، نشر لوفجان، ج 1 ص 50 - 52 .

(4) القطيف هي ثغر صغير على شاطئ خليج البصرة مما يحاذي جزائر البحرين، وقد أسهب الكثير من رحالة القرون الوسطى بذكر مفاصل اللؤلؤ في خليج البصرة وهذه المفاصل تكون فيما بين سيراف والبحرين وله أشهر معلومة يأتيها الغواصون وتجار فارس والبحرين . نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، ص 237 .

بمغاص اللؤلؤ. فاتخذته تجارة رائجة لها، يقول: «وفيها أيضاً مغاص الجواهر المعروف بالدر ففي الرابع والعشرين من شهر نيسان / أبريل من كل عام تتساقط قطرات المطر الكبيرة على سطح الماء، فيلتقمها المحار وينطبق عليها ويغوص في قعر البحر. وفي منتصف تشرين / أكتوبر يحضر الغواصون فيربطون حول حقائبهم الحبال فيغوصون في الماء طلباً للمحار، ويخرجونه ويفتحونه فيجدون الدر في جوفه»⁽¹⁾.

من جانب آخر، هناك رحالة أسهبوا في وصف مراكز الخليج العربي وتجارته بصورة جلية أمثال بنيامين وابن بطوطة، وإن كانت الفترة بعيدة بينهما، إلا أن معلوماتهما كانت تختلف في بعض الأحيان عن نشاط بعض الموانئ وتدهور البعض الآخر. يذكر ابن بطوطة، في وصفه لأجزاء أخرى من الخليج العربي، ملاحظات تدل على ازدهار موانئ تجارية تتمتع بحركة مستمرة في التجارة الخارجية، فقد شهد انتقال التجارة بين الهند والعراق من جزيرة جرون⁽²⁾، الواقعة في خليج هرمز، وذلك بقوله: «وهي مدينة حسنة كبيرة لها أسواق حافلة وهي مرسى الهند والسند، ومنها تحمل سلع الهند إلى العراقيين وفارس وخراسان، وبهذه المدينة سكنى السلطان، والجزيرة التي فيها المدينة مسيرة يوم وأكثرها سباخ وجبال ملح وهو الملح الداراني، ومنه يصنعون الأواني المنزلية والمنارات التي يضعون السرج عليها، وطعامهم السمك والتمر المجلوب إليهم من البصرة وعمان»⁽³⁾.

على أن ابن بطوطة عرف أجزاء أخرى من الخليج العربي وشطآنه، وترك صوراً حية لطبيعة تجارة أهل الخليج. فقد ضرب لنا مثلاً لتجارة أهل مدينة ظفار اليمنية، يقول: «مدن ظفار الحموض»⁽⁴⁾. وهي آخر بلاد اليمن على ساحل البحر

(1) بنيامين، الرحلة 164 .

(2) جرون هي عاصمة هرمز الجديدة، تجاهل ابن بطوطة ذكر الميناء الذي استخدمه للإبحار من هرمز القديمة إلى جرون، وربما كان الإبحار من موغستان . على أكبر ولايتي، تاريخ روابط خارجي إيران، طهران، 1996، ص 242 .

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 281 .

(4) ظفار مدينة قديمة تقع في إقليم ظفار في سلطنة عمان . ونعتها بالحموض لم نجد له تفسيراً في المصادر . رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 123، هامش 78 .

الهندي ومنها تحمل الخيل العتاق إلى الهند...، ودراهم هذه المدينة من النحاس والقصدير⁽¹⁾. ولا تنفق في سواها. وهم أهل تجارة لا عيش لهم إلا منها.

ومن عاداتهم «أنه إذا وصل مركب من بلاد الهند أو غيرها خرج عبيد السلطان إلى الساحل وصعدوا في (صنبوق) إلى المركب ومعهم الكسوة الكاملة لصاحب المركب أو وكيله، وللربان وهو الرئيس، ولكاتب المركب، وهم يفعلون ذلك استجلاباً لأصحاب المراكب، وهم أهل تواضع وحسن أخلاق وفضيلة ومحبة للغرباء، ولباسهم القطن وهو يجلب إليهم من بلاد الهند»⁽²⁾. تجدر الإشارة إلى أن ابن بطوطة يؤكد ما ذكره بنيامين في أن الغوص على اللؤلؤ والاتجار به من أهم مصادر الدخل في اقتصاديات الخليج العربي في العصر الوسيط، كما كان من المهن الرئيسية التي كان يمارسها أهل السواحل في المنطقة، وزاد ابن بطوطة على بنيامين في ذكر أماكن متعددة لمغاصات اللؤلؤ يقول: «ومغاص الجواهر فيما بين سيراف والبحرين في خور راكد مثل الوادي العظيم فإذا كان شهر أبريل وشهر مايو تأتي إليه القوارب الكثيرة، فيها الغواصون وتجار فارس والبحرين والقطيف، ويجعل الغواص على وجهه مهما أراد أن يغوص شيئاً يكسوه من عظم الغيلم، وهي السلحفاة يصنع من هذا العظم أيضاً شكلاً شبه المقرض، يشده على أنفه، ثم يربط حبلًا في وسطه، ويغوص، ويتفانون في الصبر في الماء، فمنهم من يصبر الساعة والساعتين فما دون ذلك فإذا وصل إلى قعر البحر يجد الصدف هنالك فيما بين الأحجار الصغار، مثبتاً في الرمل، فيقتلعه بيده أو يقطعه بحديدة عنده معدة لذلك، ويجعلها في مخللة جلد منوطة بعنقه، فإذا ضاق نفسه حرك الحى نفسيل، فيحس به الرجل الممسك للحبل على الساحل، فيرفعه إلى القارب، فتؤخذ منه المخللة، ويفتح الصدف فيؤخذ في أجوافها قطع لحم تقطع بحديدة، فإذا باشرت الهواء جمدت فصارت جواهر، فيجمع جميعها من صغير وكبير»⁽³⁾.

(1) ربما هذا نوع من العملة الائتمانية (ما يستعمل من الورق اليوم)، حتى يمنع خروج المعادن الثمينة: الذهب، الفضة مثلاً.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 267.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 147، 150.

وقد تباينت آراء الرحالة المسلمين حول كيفية تكون اللؤلؤ، فكان بعضهم يعتقد أن حيواناً صغير الحجم يخرج من قاع البحر إلى الساحل في أول الربيع، فإذا ما هطلت الأمطار فإنه يخزن بداخله من هذا المطر، ويعود إلى قاع البحر وبعد مدة ينضج ماء المطر، وينعقد متحولاً إلى لؤلؤة⁽¹⁾.

بينما كان بعضهم يعتقد أن اللؤلؤ يتكون في الصدفة كما يتكون البيض وأن قطرات المطر بمثابة النطفة⁽²⁾. وقد كانت السلطات تفرض ضرائب على اللؤلؤ الذي كان يتم استخراجها من مياه الخليج. فابن بطوطة يذكر أن سلطان هرمز قطب الدين⁽³⁾ الذي تمكن من فرض سيطرته على المنطقة، كان يأخذ خمس ما يستخرج من المغاصات التي كانت تقع في دائرة نفوذه بين قيس وسيراف والبحرين⁽⁴⁾. وهنا يقدم لنا ابن بطوطة معلومة جيدة عن الضريبة التي كان يجيها السلطان وهي خمس اللؤلؤ المستخرج. وهي النسبة الشرعية لنصيب الدولة من الركاز: ما يستخرج من باطن الأرض، وهذا خلاف ما حكاه الرحالة ناصر خسرو عام 443 هـ من أن السلاطين كانوا يأخذون نصف ما يستخرجه الغواصون من اللؤلؤ⁽⁵⁾. أما تجار اللؤلؤ فقد كانوا يقرضون رجال الغوص جزءاً من ثمن اللؤلؤ مقدماً قبل موسم الغوص، على أن يسدد الغواصون ما عليهم من دين في موسم الغوص⁽⁶⁾. من هذا يتضح أن اللؤلؤ والجوهر الخليجي كان من النوع الثمين، لذا كان يمثل دخلاً كبيراً لميزانية الدولة التي كانت تقوم بتصديره إلى الخارج.

(1) المسعودي، مروج الذهب، ج 1، ص 148.

(2) ابن الأكفاني، نخب الذخائر في الأحوال الجواهر، تحقيق الأب أنستاس الكرملي، 1939م، ص 29.

(3) قطب الدين نهمتن شخصية منحدر من أسرة كانت متنفذة في المنطقة، احتل هرمز عام (719 هـ / 1319 م) وجزيرة قيس التي تقع جنوب فارس، كما أضاف إليها البحرين ومراسي القطيف وماشول. انظر تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 141 هامش 126.

(4) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 150.

(5) ناصر خسرو، سفرنامه، ص 173.

(6) ابن بطوطة، الرحلة، ج 2، ص 150.

أما عيذاب، فقد شاركت مراكز الخليج العربية السمعة والمكانة العالمية أواخر دولة الفاطميين. وأصبحت القاعدة الرئيسية لتجارة البحر الأحمر في القرن السادس الهجري، والطريق البحري المعتمد للحجاج في عبورهم إلى جدة. يقول ابن جبير: «وهي من أحفل مراسي الدنيا بسبب أن مراكب الهند واليمن تحط فيها، وتقلع منها زائداً إلى مراكب الحجاج الصادرة والواردة، على الرغم من كونها في صحراء لا نبات فيها وأنه لا يؤكل شيء فيها إلا مجلوب، لأن أهلها بسبب الحجاج تحت مرفق كثير، ولا سيما مع الحجاج، لأن لهم على كل حمل طعام يحملونه ضريبة معلومة خفيفة المؤونة، بالإضافة إلى الوظائف المكوسية التي كانت قبل أن يرفعها صلاح الدين»⁽¹⁾.

ثم يحدثنا ابن جبير عن أهمية عيذاب في تجارة البحر الأحمر، بسبب اتخاذها تجارة اللؤلؤ تجارة رابحة لها في الأسواق الشرقية في هذه الفترة، يقول: «وفي بحر عيذاب مغاص على اللؤلؤ في جزائر على مقربة منها، وأوان الغوص عليه في هذا التاريخ المقيمة فيه هذه الأحرف، وهو شهر يونية العجمي والشهر الذي يتلوه، ويستخرج منه جوهر نفيس، له قيمة سنوية، يذهب الغائصون عليه إلى تلك الجزائر في الزوارق ويطعمون فيها الأيام، فيعودون بما قسم الله لكل واحد منهم بحسب حظه من الرزق. والمغاص فيها قريب القعر ليس ببعيد. ويستخرجونه في أصداف لها أزواج كأنها نوع من الحيتان أشبه شيء بالسلحفاة. فإذا شقت ظهرت التشققات من داخلها كأنهما محارتا فضة. ثم يشقون عليها فيجدون فيها الحبة من الجوهر قد غطى عليها لحم الصدف، فيجتمع لهم من ذلك بحسب الحظوظ والأرزاق»⁽²⁾.

نستخلص مما سبق ذكره أن ميناء عيذاب استمر على حيويته وازدهاره حتى في أوائل العصر الأيوبي، فهذا الميناء قام بدور رئيسي في تجارة البحر الأحمر طوال العصر الفاطمي، ويمدنا الرحالة ناصر خسرو بأول نص عن عيذاب فيذكر أن المكوس كانت تجبى بها على البضائع الواردة من الحبشة وزنجبار واليمن بطريق البحر، وأن هذه البضائع كانت تنقل من عيذاب، عبر الصحراء الشرقية إلى أسوان

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 39 - 40.

(2) المصدر نفسه، ص 40.

ومن هناك تنقل في السفن النيلية إلى القسطنطينية⁽¹⁾. ويرجع ذلك التطور في تاريخ هذا الميناء إلى سياسة الفاطميين في حسن معاملة التجار والترحيب بهم وتوفير الأمن والاستقرار، فأمن التجار على تجارتهم الأمر الذي لفت انتباه الرحالة ناصر خسرو فسجل انطباعه عن هذا الأمان بقوله: «أما الأمن الذي رأيته هناك فإني لم أره في بلد من قبل»⁽²⁾، كذلك يؤكد المقرئزي أهمية عيذاب في عهد الفاطميين، فيذكر بأنها كانت من أعظم مراسي الدنيا بسبب أن مراكب الهند واليمن تحط فيها البضائع وتقلع فيها مع مراكب الحجاج الصادرة والواردة⁽³⁾. كما يرجع أيضاً إلى عمق وغزارة ميناء عيذاب وخلوها من الشعاب المرجانية التي يمتلئ بها البحر الأحمر التي كانت من أكبر الأخطار التي تعترض الملاحة في هذا البحر.

لذلك كان البحارة والتجار يفضلون الرسو فيها عند تقدمهم من عدن وعند رحيلهم منها⁽⁴⁾، وفضلاً عن هذا كان التجار والحجاج يفدون إلى ثغر عيذاب مرغمين لا مخيرين، وذلك بسبب اشتداد النزاع بين الفاطميين والسلاجقة الذين كانوا أصحاب النفوذ في بغداد آنذاك، ثم استيلاء الصليبيين على أيلة الواقعة على زاوية خليج العقبة سنة (510هـ / 1116م)، وبذلك أغلق الطريق البري للقوافل بين مصر والشام والحجاز، وتم عزل مصر عن العالم الإسلامي في الشرق⁽⁵⁾. فتحول الطريق إلى عيذاب عن طريق قوص أو أسوان، ولما تم هذا التحول حدث انتعاش كبير في وضع عيذاب الاقتصادي، وذلك من خلال جباية المكوس على السلع التي تمر بها أو الاستيلاء على جزء منها للاستهلاك المحلي، كما استفاد الأهالي من اشتغال عدد كبير منهم في شحن السلع وتفريغها، مما أدى إلى رخاء عيذاب في هذه الفترة⁽⁶⁾.

(1) ناصر خسرو، سفرنامه، ص 72.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) المقرئزي، الخطط، ج 1، ص 102.

(4) أحمد دراج، عيذاب، مجلة النهضة الإفريقية، السنة الأولى، العدد 9، يوليو 1958م.

(5) سعيد عاشور، الحركة الصليبية، ج 1، ص 318-319.

(6) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج 4، ص 407.

2 - التجارة الداخلية (الأسواق نموذجاً) :

إن مركز التجارة الداخلية الأسواق فهي مرآة حياتها الاقتصادية، وعنوان نشاطها التجاري والصناعي والاجتماعي أيضاً. وقد تشابهت الأسواق الإسلامية في مظهرها العام تقريباً فأغلبها مسقوف كي لا تتعرض لعوامل طبيعية، والبعض الآخر مكشوف، وكان لأهل الصنائع والحرف محلات فيها، ولكل صنعة أو سلعة أو تجارة سوق مفردة خاصة بها، وهذا ما نجده في الأمصار المعروفة، أما الأسواق البسيطة فإنها تنتشر في القرى، وشوهد الكثير من المخازن لحفظ أنواع التجارة فيها، وقد لعبت هذه الأسواق دوراً كبيراً في حياة الناس، إذ كانت محطات للمارة من قوافل الحجاج أو التجار، فضلاً عن كونها ملتقى أخلاط من عناصر السكان المختلفة من عرب وعجم، ومسلمين وأهل ذمة. وقد حرص الحكام في المشرق العربي على إنشاء الأسواق في الأمصار المفتوحة وفي المدن التي قاموا بإنشائها، فزاد العمران، واتسعت المدن، ووضع نظام صارم للرقابة وإحكام السوق. ومن أشهر مراكز التجارة في بلاد المشرق العربي مكة المكرمة، فهي أولى المدن التي عرف عنها الاشتغال بالتجارة منذ أقدم العصور. فالبيئة المكية لها طبيعتها الخاصة، فهي مدخل التجارة المتدفق بضروب المتاع وأنواع السلع المجلوبة من أطراف الدنيا، وهي مقصد قوافل الحجاج من كل حذب وصبوب، ومحط ترحال الشرق والغرب.

يذكر ابن جبير متاجر مكة في موسم الحج، ويعدد لنا أنواع بضائعها المختلفة بقوله: «ولو لم يكن لها من المتاجر إلا أوان الموسم ففيه مجتمع أهل المشرق والمغرب، فيباع فيها في يوم واحد، فضلاً عما يتبعه، من الذخائر النفيسة كالجواهر والياقوت، وسائر الأحجار، ومن أنواع الطيب: كالمسك، الكافور، العنبر، العود، والعقاقير الهندية، إلى غير ذلك من جلب الهند والحبشة، إلى الأمتعة العراقية واليمانية، إلى غير ذلك من السلع الخراسانية، والبضائع المغربية، إلى ما لا ينحصر ولا ينضب، مالم يفرق على البلاد كلها لأقام لها الأسواق النافقة، ولعم جميعها بالمنفعة التجارية، كل ذلك في ثمانية أيام بعد الموسم، حاشا ما يطرأ بها من طول الأيام من اليمن وسواها. فما على الأرض سلعة من السلع ولا ذخيرة من الذخائر،

إلا وهي موجودة فيها مدة الموسم. فهذه بركة لا خفاء بها وآية من آياتها التي خصها الله بها»⁽¹⁾، كما تحتوي مكة على أسواق عديدة قريبة منها وبعيدة وذلك حول المسجد الحرام، فقد ذكر ابن جبير سوقاً تجارية للبيع والشراء يقع بين الصفا والمروة، يقول «وما بين الصفا والمروة مسيل هو اليوم سوق حفيلة بجميع الفواكه وغيرها من الحبوب وسائر المبيعات الطعامية، والساعون لا يكادون يخلصون من كثرة الزحام، وحوانيت الباعة يميناً وشمالاً، وما للبلدة سوق منتظمة سواها إلا البزازين والعطارين، فهي عن باب بني شيبة تحت السوق المذكورة بمقربة تكاد تتصل بها»⁽²⁾. ومن مشاهدات ابن جبير حركة الأسواق في مكة، حيث شاهد طائفة من جبال السراة من أصل يماني يقدمون إلى مكة في موسم الحج ومعهم قوافل الأرزاق والفواكه، وأن أعدادهم تصل إلى آلاف من الرجال والجمال المحملة بميرة البلد المضروب بأنواع الأطعمة، فيرغدون في مكة ويقومون بالتجار فيها، ومن أفضالهم أن ترخص أسعار السلع والبضائع وتعم المرافق في ربوع مكة»⁽³⁾. وقد أكد العبدري الملاحظات العامة التي سجلها قبله ابن جبير، فهو يذكر أن بعرفة سوق كبيرة يجلب إليها كل شيء ويكثر بها الطعام، وأن أقوام تأتي من ناحية اليمن يقال لهم السرو لهم من الصفات والأخلاق ما ذكره ابن جبير، وأنهم يقصدون السوق بعرفة ومنى في آخر الموسم ومن ثم ينصرفون من هناك إلى بلادهم»⁽⁴⁾.

كذلك كانت مدينة بغداد من أهم مراكز التجارة الداخلية، ولكنها من أقل البلدان حظاً في وصف الرحالة المغاربة والأندلسيين، فالنصوص التي وصلت إلينا فقيرة إلى حد ما، خاصة في الجانب الاقتصادي، لكن هذا لا يمنع من وجود بعض النصوص التي تبين أهميتها التجارية.

كانت أعظم أسواق بغداد تقع في المنطقة الشرقية، وقد وصف ابن جبير جانبي مدينة بغداد: الشرقي والغربي: «فأما الجانب الغربي فقد عمه الخراب واستولى

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 84.

(2) المصدر نفسه، ص 73.

(3) المصدر نفسه، ص 96.

(4) العبدري، الرحلة، ص 185.

عليه وكان المعمور أولاً، وعمارة الجانب الشرقي محدثة لكنه مع استيلاء الخراب عليه يحتوي على سبع عشرة محلة، كل محلة منها مدينة مستقلة»⁽¹⁾.

هذا وعدد لنا ابن جبير محلاتها التجارية فقال: «ومن أسماء المحلات العتائية، وبها تصنع الثياب العتائية، وهي حرير وقطن مختلفات الألوان، ومنها الحربية وهي أعلاها وليس وراءها إلا القرى الخارجة عن بغداد»⁽²⁾، ومما ذكره وصفه ما رآه من كثرة الأسواق في الجانب الشرقي بقوله: «والشرقية حافلة الأسواق، عظيمة الترتيب، تشتمل من الخلق على بشر لا يحصيهم إلا الله تعالى»⁽³⁾. كما يؤكد ابن بطوطة على جل ملاحظات ابن جبير في استمرارية خراب الجانب الغربي، وعمارة الجانب الشرقي من حيث كثرة الأسواق، يقول: «الجانب الغربي منها هو الذي عمر أولاً، وهو الآن خراب أكثره...، وهذه الجهة الشرقية من بغداد حافلة الأسواق عظيمة الترتيب، أعظم أسواقها يعرف بسوق الثلاثاء، كل صناعة فيه على حدة»⁽⁴⁾.

أما مدينة البصرة فتعد من أهم المراكز التجارية بعد بغداد في ذلك الوقت، فهي تقع على حافة الصحراء من جهة وعلى ساحل البحر من جهة أخرى، وقد أنشئ فيها أسواق عدة لبيع منتجاتها، وقد عرفت بكثرة أشجار نخيلها لذلك يرخص سعر التمر فيها، يقول ابن بطوطة: «وليس في الدنيا أكثر نخلاً منها، فيباع التمر في سوقها حساب أربعة عشر رطلا عراقية بدرهم، ودرهمهم ثلث النقرة...»⁽⁵⁾.

أما بلاد الشام فهي مقصد المغاربة والأندلسيين سواء للعلم أو التجارة أو السياحة لأنها تمتلك كل المقومات التي تجعلها أفضل البلاد تجارة على مدى العصور، فتاريخها معروف في هذا الجانب، خصوصاً في العلاقة التجارية التي تربطها مع أم القرى مكة سواء كان في الجاهلية أو الإسلام. يذكر ابن جبير

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 173.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

(3) المصدر نفسه، ص 176.

(4) ابن بطوطة، الرحلة، ص 234.

(5) المصدر نفسه، ص 197.

أسواق مدينة دمشق بقوله: «وأسواق هذه البلدة من أحفل أسواق البلاد وأحسنها انتظاماً وأبدعها وصفاً، ولا سيما قيسارياتها، وهي مرتفعات كأنها الفناديق، مثقفة كلها بأبواب حديد كأنها أبواب القصور، وكل قيسارية منفردة بضبتها⁽¹⁾ وأغلقها الجديدة. ولها أيضاً سوق يعرف بالسوق الكبير يتصل من باب الجابية إلى باب شرقي»⁽²⁾.

أما وصفه لأسواق مدينة حلب، فيقول: «وأما البلد فموضوعه ضخم جداً حفيل التركيب، بديع الحسن، واسع الأسواق كبيرها، متصلة الانتظام مستطيلة، تخرج من سماط صنعة إلى سماط صنعة أخرى إلى أن تفرغ من جميع الصناعات المدنية، وكلها مسقف بالخشب فكانها في ظلال وارفة، فكل سوق منها تقيد الأبصار حسناً، وتستوقف المستوفز تعجباً»⁽³⁾. ثم يصف أسواق مدينة حماة التي انقسمت إلى قسمين، قسم موجود في المدينة العليا، والآخر في المدينة السفلى، ويشير إلى أن أسواق المدينة العليا أحفل وأجمل من أسواق المدينة السفلى لسبب أنها «هي الجامعة لجميع الصناعات والتجارات، وموضوعها عن التنظيم، بديع الترتيب والتقسيم»⁽⁴⁾.

ومما هو جدير بالذكر ملاحظة الرحالة للنشاط التجاري في مدينة الفسطاط بعد أن كثرتوافد الناس إليها، ولموقعها المتوسط بين الوجهين القبلي والبحري لمصر، واتصالها المباشر بالمدن والقرى عن طريق نهر النيل، وقد ظلت الفسطاط المركز التجاري الرئيسي حتى بعد إنشاء مدينة القاهرة، بل إن المقيمين بالمدينة الجديدة كانوا يعتمدون على أسواق الفسطاط للحصول على المواد الغذائية والمصنوعات، وكانت أسواق الفسطاط عامرة بمختلف أنواع السلع التي ترد إليها من أقاليم مصر، فضلاً عن السلع الواردة من الخارج، وليس أدل على مدى اتساع النشاط التجاري في أسواق الفسطاط من وصف ابن سعيد عندما قال: «وأما ما يرد على

(1) الضبة: حديدة عريضة يقفل بها الباب. ابن جبير، الرحلة، ص 224.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 224-225.

(3) المصدر نفسه، ص 195.

(4) المصدر نفسه، ص 198.

الفسطاط من متاجر البحر الإسكندراني والبحر الحجازي فإنه فوق ما يوصف، وبه مجمع ذلك لا بالقاهرة، ومنها يجهز إلى القاهرة وسائر البلاد. وبالفسطاط مطابخ السكر والصابون ومعظم ما يجري هذا المجرى، وكذلك ما ينسج ويصاغ، وسائر ما يعمل من الأشياء الرفيعة السلطانية والحراب في الفسطاط كثير و«الفسطاط أكثر أرزاقاً وأرخص أسعاراً من القاهرة لقرب النيل من الفسطاط. والمراكب التي تصل بالخيرات تحط هناك ويبيع ما يصل فيها بالقرب منها. ومطابخ السكر والمواضع التي يصنع بها الورق المنصوري مخصوصة بالفسطاط دون القاهرة»⁽¹⁾. ومن جانب آخر. ساعدت وسائل النقل الداخلية على رواج الحركة التجارية، ويتجلى ذلك في دور نهر النيل وفروعه وخلجانه، فكانت المراكب الصغيرة والكبيرة تسير في مجرى النيل حاملة المنتجات الزراعية إلى المدن الصغيرة والقرى ذهاباً وإياباً، فالبلوي يحصي لنا مراكب النيل والجمال والسقائين، فيقول: «أخبرني هناك من أثقه من العلماء، قال أخبرني أحد كتاب السلطان أنهم كتبوا وأحصوا المراكب الجارية في هذا النيل المعدة لإيساق الزرع خاصة، فألفوها تنيف على المئة ألف مركب، ما عدا الزوارق الصغار التي للصيد والركوب وغير ذلك، فإنها أكثر من أن تحصى. وأخبرني الإمام شمس الدين الكركي قال صاحب الوزير للملك الظاهر وأحصى الجمال الداخلة إلى القاهرة بالماء في كل يوم فبلغت مائتي جمل ما عدا البغال والحمير [...]»، وأحصى دكاكين السقائين المعدة للسقي بالقاهرة، فبلغت ستين ألف دكان، ما عدا السقائين الذين بالأكواز والأكواب في الطرق والأسواق وغيرها. ويقال: إن بمصر من السقائين على الجمال اثني عشر ألف سقاء، وأن بها ثلاثين ألف مكار، وأن بنيلها من المراكب ستة وثلاثين ألفاً للسلطان والرعية، تمر صاعدة إلى الصعيد. ومنحدرة إلى الإسكندرية ودمياط بأنواع الخيرات والمرافق»⁽²⁾. أما عن أسواق مدينة ظفار اليمنية فنجد ابن بطوطة يستاء منها بسبب كثرة القاذورات والروائح الكريهة ونعتها بأنها من أقذر الأسواق التي رآها.

(1) ابن سعيد، النجوم الزاهرة، ص 27.

(2) البلوي، الرحلة، ص 218.

يقول: «والسوق خارج المدينة بريض يعرف بالحرجاء، وهي من أقذر الأسواق وأشدها نتناً وأكثرها ذباباً» لربما يرجع ابن بطوطة سبب ذلك لكثرة ما يباع بها من الثمرات والسمك هذا مع العلم أن مدينة ظفار معروفة بتجارة الأسماك، خاصة سمك السردين الشهير، وأن من كثرته جعلوه علفاً للأنعام والدواب، يقول: «وأكثر سمكها النوع المعروف بالسردين، وهو بها في النهاية من السمن. ومن العجائب أن دوابهم إنما علفها من هذا السردين، وكذلك غنمهم، ولم أر ذلك في سواها»⁽¹⁾، كذلك أنكر ابن بطوطة على أهل مدينة زيلع الصومالية قلة النظافة وكثرة الوسخ في المدينة والسوق، يقول: «وهي مدينة كبيرة لها سوق عظيمة، إلا أنها أقذر مدينة في المعمور وأوحشها وأكثرها نتناً. ثم يعقب على ذلك «وسبب نتنها كثرة سمكها ودماء الإبل التي ينحرونها في الأزقة...، ولم نبت بها لقذرها»⁽²⁾.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 267 - 268.

(2) المصدر نفسه، الرحلة، ص 261 - 268.

خامساً: أثر الأزمات والكوارث في الحياة الاقتصادية بالشرق

1 - الأوبئة:

لم تكن البلاد على حال ثابت من الاستقرار الاقتصادي في عصر المماليك، بل كثيراً ما تأثرت المدن والبلاد بعوامل اقتصادية وطبيعية أدت إلى إثارة الفتن ونشر الاضطرابات بين الحين والآخر. وذلك بسبب عدم إمكانية السيطرة على مياه النيل في تلك العصور، مما يترتب عليه انتشار المجاعات، خصوصاً عندما ينخفض الفيضان، فيؤدي بطبيعة الحال إلى قلة المحاصيل الزراعية، وبالتالي يتم تخزينها في المخازن ثم يفضي الأمر إلى زيادة الأسعار. وكثيراً ما كانت المجاعات التي تحصل من جراء ذلك مصحوبة بانتشار الأوبئة والطواعين، الأمر الذي أدى إلى موت الآلاف من الناس وبالتالي توقف معظم مظاهر النشاط التجاري والعمراني في البلاد. وتشير مؤلفات الرحالة المعاصرين للعهد المملوكي إلى الكثير من أخبار تلك الأوبئة، على الرغم من تسليمنا بوجود عنصر المبالغة في سرد أخبار تلك الظاهرة وانعكاساتها السيئة على الناس والدواب.

من الصعوبة بمكان تتبع المجاعات والأوبئة كافة⁽¹⁾ التي تعرضت لها البلاد في عصر المماليك رغم كثرة المصادر والمؤلفات التي تحدثت عنها، لكن مما تجدر الإشارة إليه نظرة الرحالة المغاربة لقسوتها من ناحية، وما كانت تتعرض له البلاد والعباد بسببها من ناحية أخرى، مع العلم أن الذي عاصر هذه الأحداث من الرحالة المغاربة هو ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري، وقد تطابقت رؤيته مع الكثير من المؤرخين المشاركة في نقل صور هذه الظواهر، وما نجم عنها من آثار وخيمة، ومحزنة، الأمر الذي يثير روح الخوف والجزع عند المعاصرين، فعلى

(1) راجع جدول الأوبئة والأمراض في القرن الرابع عشر. قادي إلياس نوا، المناخ والأسعار والأمراض في بلاد الشام في عهد المماليك (648 - 922 هـ / 1250 - 1516 م)، بيروت، 1998 م، ص 377 - 397.

سبيل المثال يذكر ابن بطوطة ظاهرة انتشار الوباء⁽¹⁾، في أوائل الربيع الأول من سنة (749هـ / 1348م) في مصر وبلاد الشام وانعكاسه المباشر على الحياة العامة، كما يقدم لنا إحصائية عن أعداد الأموات في كل مدينة على حدة، يقول: «بلغني الخبر في حلب أن الوباء وقع بغزة، وأنه انتهى عدد الموتى فيها إلى زائد على الألف في يوم واحد فسافرت إلى حمص فوجدت الوباء قد وقع بها، ومات يوم دخولي إليها نحو ثلاثمائة إنسان، ثم سافرت إلى دمشق ووصلتها يوم الخميس، فأنتهى عدد الموتى عندهم إلى ألفين وأربعمائة في اليوم، ثم سافرت إلى عجلون ثم إلى بيت المقدس، ووجدت الوباء قد ارتفع عنهم». وقد استثنى ابن بطوطة بعض علماء بيت المقدس ومشايخها من انتشار الوباء فيهم بقوله: «ووجدت من كنت أعنده من جميع الأشياخ بالقدس قد انتقلوا إلى جوار الله تعالى رحمهم الله، فلم يبق منهم إلا القليل، مثل المحدث العالم الإمام صلاح الدين خليل بن كيلكدي العلائي، ومثل الصالح شرف الدين الخشي شيخ زاوية المسجد الأقصى، ولقيت الشيخ سليمان الشيرازي، فأضافني ولم ألق بالشام ومصر من وصل إلى قدم آدم عليه السلام سواه»⁽²⁾.

ثم ينتقل ابن بطوطة من مدينه الخليل عليه السلام إلى مدينة غزة، إذ يجد الوباء قد استشرى بها حتى أصبحت المدينة شبه خالية من كثرة من مات فيها بقوله: «ثم سرنا إلى غزة، فوجدتها معظمها خالياً من كثرة من مات بها في الوباء. وأخبرنا قاضيها أن العدول بها كانوا ثمانين، فبقي منهم الربع، وأن عدد الموتى بها انتهى إلى ألف ومائة في اليوم»⁽³⁾.

لم يكن هذا الوباء قاصراً على دولة المماليك في بلاد الشام فحسب، لأنه

(1) يذكر ابن تغري بردي أن مصدر هذا الطاعون بلاد الصين التي بدأ فيها الوباء منذ 15 سنة أي في مطلع الثلاثينات، ثم انتقل إلى الهند، وبلاد السند، وبلاد أوزبك، والقرم، وبلاد الروم، فقبرص، ومن قبرص إلى مصر، الإسكندرية، الصعيد فبرقة. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 10، ص 195 - 233.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 665.

(3) المصدر نفسه، ص 666.

لم يكن له نظير في قسوته وسرعة انتشاره في ربوع البلاد والأقاليم، ففي البداية ابتدأ الوباء في القاهرة ومصر بالنساء والأطفال ثم في الباعة ثم عموم الناس⁽¹⁾. واشتد الوباء حتى عجز الناس عن حصر الأموات، ومن ثم انتقل إلى أقاليم الأرض شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً⁽²⁾، وقد عرف ذلك الوباء في أوروبا باسم الطاعون الأسود⁽³⁾، ويروي ابن بطوطة أنه كان يموت بالإسكندرية في اليوم الواحد بسبب ذلك الوباء ألف وثمانين، أما مدينة القاهرة فقد بلغ عدد الموتى أيام الوباء فيها إلى واحد وعشرين ألفاً في اليوم، ووجدت من كان بها من المشايخ الذين عرفتهم قد ماتوا⁽⁴⁾. كذلك يحدثنا ابن بطوطة عن آثار هذا الوباء في قوافل الحجيج المصرية التي لم تسلم من سريان الداء فيها حينما كانت متوجهة إلى الأراضي المقدسة فيقول: «وجد قاضي القضاة عز الدين ابن قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة، قد توجه إلى مكة في ركب عظيم يسمونه الرجبي، بسفرهم في شهر رجب وأخبرت أن الوباء لم يزل معهم حتى وصلوا إلى عقبة أيلة، فارتفع عنهم»⁽⁵⁾. ومن تفحص هذه التفاصيل الخاصة بالوباء أو الطاعون الذي تعرضت له بلاد الشام ومصر في القرن

(1) في مصر فإن بداياته كانت في خريف 1347 م «آخر أيام التخضير» ولزمه أربعة وخمسة أشهر كي ينتشر في مختلف أنحاء. وهو الوقت الذي استغرقه للوصول إلى بلاد الشام.

(2) ان سرعة جائحة الطاعون كانت حوالي ثلاثة كيلومترات في اليوم، إذ استغرق انتقال الطاعون من القاهرة إلى غزة مدة أربعة أشهر، ثم ازدادت سرعة الطاعون على ما يبدو بمقدار ثلاثة أضعاف تقريباً وبلغت سرعته 9.4 كلم في اليوم. انظر إلى فادي إلياس، المناخ والأسعار والأمراض في بلاد الشام في عهد المماليك، ص 380.

(3) يعتبر هذا الطاعون من أشد الأوبئة التي فتكت بالإنسان منذ القرن السادس الميلادي . وهو من الأمراض المعدية التي تسببها البكتيريا «البرسينيا الطاعونية» *Yersinia pestis*. وهو حيواني المنشأ ينتقل إلى الإنسان عن طريق الحيوانات التي تعتبر مصدراً للعدوى. ومن الطبيعي أن ندرك أن أسباب الطاعون لم تكن معروفة في القرون الوسطى، وليس هناك ما يشير في تلك الفترة إلى وجود علاقة ما بين هذا الوباء والحيوانات . د عطية فيليب، أمراض الفقر في دول العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 161، 1992 م، ص 181 - 184.

(4) ابن بطوطة، الرحلة، ص 666.

(5) المصدر نفسه، ص 667.

الثامن الهجري سنة (749هـ / 1349م) يمكن أن تستخلص بعض الملاحظات، أولاً: حدوث وفيات على نطاق واسع نتيجة هذا الطاعون على الرغم من وجود عامل المبالغة والتهويل في الأعداد المدرجة ضمن النصوص التي يرويها ابن بطوطة ومؤرخو العصر المملوكي⁽¹⁾.

مع عدم التسليم بأن هذا الطاعون كان أكثر فتكاً وأسرع انتشاراً في وفاة الكثير من المعاصرين⁽²⁾. ثانياً: الشلل الملاحظ في الحياة الاقتصادية في المجتمع الشامي والمصري في ظل حكم السلاطين المماليك مع توقف جميع مظاهر الأنشطة الاجتماعية المختلفة. ثالثاً: شمولية هذا الوباء وسريانه في جميع الأقاليم والولايات والمدن والقرى التابعة للسلطة من دون استثناء. رابعاً: انعدام الوعي الصحي الضروري للحيلولة دون تفشي هذه الأمراض، وعدم بذل العناية اللازمة في المارستانات القائمة بتقديم العلاج الناجع والدواء المفيد علاوة على إهمال الحكام للدعم المعنوي والمادي لتلك المراكز الاجتماعية كي تستمر في تقديم الخدمة اللازمة للمرضى الذين لديهم أمل في الشفاء. أخيراً: إقبال الناس على الدين كمنقذ من الهلاك والدمار، وذلك بإراقة الخمر والكف عن السيئات وإقامة الشعائر الدينية والمحافظة عليها والإكثار من الصدقات وأعمال الخير والإكثار من الصيام. ويذكر ابن بطوطة إقبال أهل دمشق على الصلاة والصيام رغبة في حلول الرحمة والنجدة لهم بقوله: «ثم سافرت إلى دمشق ووصلتها يوم الخميس، وكان أهلها قد صاموا ثلاثة أيام، وخرجوا يوم الجمعة إلى جامع الأقدام...، فخفف الله الوباء عنهم»⁽³⁾.

(1) انظر إلى المقرئ، السلوك، ص 772 - 783. ابن إياس، بدائع الزهور، ج 1، ص 191 - 192، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 15، ص 195 - 213.

(2) بقي هذا الطاعون في بلاد الشام من نيسان 1348م، حتى نيسان 1349م، أي سنة كاملة كانت كافية للقضاء على 2/3 السكان تقريباً، فخلت أرض الشام من أكثرية سكانها. أما في مصر فيبدو أن حجم الضحايا أكثر هولاً «فكان يموت في القاهرة ومصر ما بين عشرة آلاف إلى خمسة عشر ألف نفس في كل يوم». ابن حبيب، الحسن بن عمر، تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، تحقيق محمد أمين، مصر، الهيئة العامة للكتاب، 1976 - 1986م، ج 3، ص 110 - 111. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 10، ص 195.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 665.

كذلك يحدثنا عن خبر ذلك الفقير الذي دخل عليهم بتلك الزاوية فأقام ليله ساجداً وقائماً طالباً كشف الوباء عنه، يقول: «وبينما نحن بتلك الزاوية إذ دخل علينا أحد الفقراء فسلم، وعرضنا عليه الطعام فأبى وقال: إنما قصدت زيارتكم، ولم يزل ليلته تلك ساجداً أو راکعاً. ثم صلينا الصبح واشتغلنا بالذكر، والفقير بركن الزاوية. فجاء الشيخ بالطعام، ودعاه فلم يجبه. فمضى إليه فوجده ميتاً. فصلينا عليه ودفناه»⁽¹⁾.

كما يذكر ابن بطوطة الوعاظ الذين نذروا في أيام الوباء إعداد الولائم إذا ما أذهب الله عنهم الداء وشفاهم، أو إذا لم يدعوا للصلاة على ميت في يوم، وذلك لنيل الأجر والمثوبة، يقول: «وصنع الخطيب عز الدين يوماً دعوة ودعاني فيمن دعا إليها، فسألته عن سببها، فأخبرني أنه نذر أيام الوباء، أنه إن ارتفع ذلك، ومر عليه يوم لا يصلي فيه على ميت، صنع الدعوة. ثم قال لي: ولما كان بالأمس، لم أصل على ميت، فصنعت الدعوة التي نذرت»⁽²⁾. وغالباً ما كانت تسبق جائحات الطواعين موجات من الغلاء سهلت بلا ريب انتشار العدوى بشكل أوسع، بسبب ما كانت تحدثه من خلل في جهاز المناعة الناجم عن سوء التغذية، لكن كان يعقبها بالمقابل رخاء في الأسعار ناجم عن تراجع القوة الاستهلاكية، بسبب قضاء الأوبئة على عدد كبير من السكان.

2 - المجاعات وظاهرة الغلاء:

ربما تكون الأزمات السياسية في أغلب الأحيان سبباً رئيساً في حدوث اختلال التوازن الاقتصادي، وارتفاع الأسعار، والتهافت على شراء الأقوات، كما كان الغلاء من أكثر الظواهر الاقتصادية إضراراً بالعامّة فيقاسون الجوع والمرض حيث ينتشر الوباء بين جميع الفئات، وغالباً ما كان الجفاف وتوقف نزول المطر هو السبب الرئيسي لحدوث الغلاء، ويضطر الناس إلى صلاة الاستسقاء⁽³⁾،

(1) المصدر نفسه، ص 666 .

(2) المصدر نفسه، ص 665 .

(3) المقرئزي، السلوك، ج 1، ص 808. حياة الحججي، أحوال العامة في حكم الممالك،

كما كان عامل انحسار مد النيل سبباً في ظاهر الغلاء وكثرة الشح، وقلة الأقوات في البلاد، وهكذا نلاحظ شح بعض الأمراء ومنعهم دخول الجياع من الناس إلى بيوتهم وقت مد الأسمطة حرصاً على توفير الطعام والاقتصاد في الصرف. ولم يقتصر الأمر على ذلك، إذ انتشرت ظاهرة التزييف في النقد التي يترتب عليها ارتفاع الأسعار، وإغلاق الأسواق، وصعوبة الحصول على الغذاء. كانت العامة عادة أكثر الناس تضرراً بظاهرة التزييف النقدي خصوصاً التجار منهم، كذلك كان قدوم الجراد من الصحراء في الجزيرة العربية إلى الأقاليم الشامية عاملاً أساسياً في ارتفاع الأسعار إذ يقضي الجراد على أغلب المحاصيل الزراعية، كما كانت الهجرات المتتالية من أهل الريف إلى المدن، وانعدام الأمان في الطرقات العامة لشيوع حوادث النهب والسلب للمسافرين على يد قطاع الطرق من الظواهر التي ينتج عنها الغلاء، خصوصاً إذا كانت البضائع المنهوبة من المواد الغذائية شديدة الاستهلاك للعامة كالقمح واللحوم والبقول والغلل. وقد ذكر ابن بطوطة ظاهرة الغلاء الشديد الذي أصاب بلاد الشام سنة (748هـ / 1348م)، بقوله: «وأقمت بدمشق الشام بقية العام والغلاء شديد، والخبز قد انتهى إلى قيمة سبع أواق بدرهم نقرة، وأوقيتهم أربع أواق مغربية»⁽¹⁾.

كذلك أشار ابن بطوطة إلى (حكاية قتلى الخبز) التي وقعت في سنة (748هـ / 1348م) وذلك عندما «مات في تلك الأيام بعض كبراء دمشق، وأوصى بمال للمساكين فكان المتولي لإنفاذ الوصية يشتري الخبز ويفرقه عليهم كل يوم بعد العصر. فاجتمعوا في بعض الليالي وتزاحموا واختطفوا الخبز الذي يفرق عليهم، ومدوا أيديهم إلى خبز الخبازين. وبلغ ذلك الأمير أرغون شاه، فأخرج زبانيته، فكانوا حيث ما لقوا أحداً من المساكين، قالوا له: «تعال تأخذ الخبز، فاجتمع منهم عدد كثير، فحبسهم تلك الليلة، وركب من الغد، وأحضرهم تحت القلعة، وأمر بقطع أيديهم وأرجلهم. وكان أكثرهم براء من ذلك.» وذكر لسي أنه لم يعش بعد ذلك إلا قليلاً وقتل.»⁽²⁾.

ص 185 . محمد بركات البيلي، الأزمات الاقتصادية والأوبئة في مصر، القاهرة، مكتبة الشروق، 1986 .

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 664 .

(2) المصدر نفسه، ص 664 .

لا شك أن هذه الحادثة ترسم صورة صادقة وطبيعية لردود أفعال العامة نحو السلطة المسؤولة عن تدبير الشؤون الداخلية في البلاد نتيجة المعاناة القاسية لهذه الفئة من المجاعات، بسبب الغلاء الشديد للأطعمة والمواد الغذائية الضرورية مثل الخبز والقمح والذرة والشعير، وعلى ذلك يمكن القول إن الغلاء كان من الأسباب الفعالة التي تهيج الشعب ضد السلطة، الأمر الذي يوضح سوء الحالة الاقتصادية لهؤلاء الناس. كما كان قبض الأمير على عدد من العامة ومعاقبتهم جزاءً على ما اقترفوه في حق الخبازين عبرة لغيرهم من عامة الناس فلا يجرأون على التناول على موظفي الدولة من كبار المسؤولين والموظفين، وقد أدى ظلم بعض الأمراء في تطبيق أحكام العقوبة على الكثير من العامة إلى جرأتهم على التجاهر بالعداء ضد الحكام والسلاطين. بالإضافة إلى ذلك صدر مرسوم سلطاني بتحديد سعر القمح وأن من باع بأكثر من ذلك نهب ماله، وصودرت حواصله⁽¹⁾.

وكانت هذه بالفعل فرصة مناسبة للسوقة والحرافيش، للمبادرة إلى نهب غلال كل من عمل على تخزين المواد الغذائية وامتنع عن بيعها.

إلى جانب ذلك كان عدم حدوث فيضان ماء النيل من الأسباب الرئيسة التي يترتب عليها المجاعات وارتفاع الأسعار، الأمر الذي يهدد بوقوع كارثة اقتصادية وأزمة اجتماعية يعاني منها الناس بمختلف فئاتهم. فالفلاح يقاسي من قلة المحصول الزراعي مع الالتزام بوفاء العديد من المكوس، إلى جانب تكاليف الحرث والبذر والزرع. يذكر بنيامين مدى خطورة انحسار مياه نهر النيل على مصر. فقد وجد البلد كثير الجفاف لا ينزل فيه مطر ولا تتساقط فيه ثلوج، ومناخه شديد الحر، وأن فيضان النيل مرة في السنة وإذا قل فيضه فلا يكون للناس زرع في تلك السنة ويصيب البلد قحط شديد⁽²⁾. لذا أصبح الاحتفال بيوم وفاء النيل عيداً رسمياً عند المصريين، حتى إنه استوجب على السلطان الخروج من القصر لمشاركة عامة الشعب فيه⁽³⁾.

(1) حياة الحججي، أحوال العامة في حكم المماليك، ص 198.

(2) بنيامين، الرحلة، ص 173-174.

(3) المصدر نفسه، ص 173.

إذن توقف زيادة النيل كان يؤدي بطبيعة الحال إلى ارتفاع أسعار السلع بل كان سبباً جوهرياً في حدوث ظاهرة الغلاء التي ربما تتكرر بعد توقف زيادة النيل سنوياً.

3 - الزلازل :

تجدر الإشارة إلى أنه لا توجد بيانات وعلامات في مؤلفات الرحالة المغاربة والأندلسيين تتحدث بامعان عن ظاهرة الزلازل⁽¹⁾ وانعكاسها على الحياة الاجتماعية والاقتصادية في بلاد المشرق العربي، إلا ما ورد في رحلة بنيامين التيطلي في إشارته إلى الزلازل التي أصابت بلاد الشام في عام (552 هـ / 1157 م) و (565 هـ / 1169 م) وما خلفت من آثار مدمرة على الصعيدين العمراني والإنساني.

وفي تناول الرحالة بنيامين لظاهرة الزلازل، التي منيت بها مملكة بيت المقدس الصليبية خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، والتي أدت بدورها إلى خسائر بشرية ومادية، زاوية هامة في بيان مدى التأثير التدميري الذي أحدثته الزلازل، خصوصاً في مدينة حماة، وطرابلس. فهو يقدم لنا تحديداً معيناً لعدد الذين قتلوا من جرائه، هذا وإن كانت الأرقام تحمل طابع المبالغة إلا أنها تعكس لنا طبيعة الدمار والهلاك حينذاك.

والواقع أن الزلازل التي وقعت في عام (552 هـ / 1157 م)، تعد بحق من أكبر ما حل ببلاد الشام من صور التخريب⁽²⁾ ومن الأهمية بمكان تناول الخسائر الناجمة

(1) الزلزلة في اللغة العربية تحريك الشيء بشدة وعنف، وقد ورد لفظ الزلزلة بأشكال وصور مختلفة في القرآن، فهناك «زلزلت» وزلزالها كما في سورة الزلزلة رقم (99)، آية (1)، وترد «زلزالاً» كما في سورة الأحزاب رقم (33) آية (11) وكذلك «زلزلوا» على نحو ما نجده في سورة البقرة رقم (2) آية (11)، وأيضاً «الزلزلة» في سورة الحج رقم (22)، آية (1).

(2) عن الهزات الزلزالية في عام (552 هـ / 1157 م)، وآثارها انظر: ابن الأثير، الكامل، ج 11، ص 88. سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 1، ص 128. ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، ج 1، تحقيق الشيال، القاهرة، ص 128. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 5، ص 325.

عن الزلازل ذلك العام، ويمكن رصد ذلك من خلال عدد من المدن الشامية ونعني بها حماة وحمص، وحلب، ودمشق. في هذا السياق يذكر الرحالة بنيامين أن مدينة حماة أصابها هزة أرضية عنيفة منذ عهد قريب أهلكت خمسة عشر ألفاً من سكانها بيوم واحد، فلم يبق منهم إلا سبعون نفساً⁽¹⁾.

نلاحظ أن حجم الخسائر البشرية والمادية كان كبيراً إلى درجة أن أحد المصادر التاريخية وصف الزلزال نفسه بأنه «زلزال حماة»⁽²⁾. أما ابن القلانسي فيصف آثار هذا الزلزال فيقول: «انهدمت حماة وقلعتها، وسائر دورها، ومنازلها على أهلها من الشيوخ والشباب، والأطفال، والنسوان، وهم العدد الكبير، والجسم الغفير، بحيث لم يسلم منها إلا القليل اليسير»⁽³⁾.

الجدير بالذكر أننا لا نجد تحديداً معيناً لعدد أولئك الذين صرعتهم الهزات الزلزالية في حماة، إلا لدى الرحالة اليهودي بنيامين الذي أوضح بصراحة أنه لم يبق من سكانها أحياء سوى سبعين نفساً على حد قوله.

ومن الممكن الاعتقاد أن هناك مبالغة من جانب ذلك الرحالة في تحديد كثرة أعداد الموتى، وقلة الناجين في مدينة أقرت المصادر التاريخية أنها تضم كثافة سكانية كبيرة⁽⁴⁾ ولكن يبقى ذلك دليلاً واضحاً على بشاعة ما أحدثته تلك الهزات الأرضية من آثار تدميرية.

هذا ويلاحظ أنه تم تعمير المدينة تعميراً واسع النطاق سواء بتشيد المنازل أو بحدوث هجرات سكانية إليها من المناطق المجاورة التي لم تحل بها نفس الخسائر البشرية، ومما يدعم هذا التصور أن الرحالة ابن جبير في رحلته التي زار فيها مدينة حماة بعد ثلاثين عاماً من حدوث الزلزال المدمر، لم يشر إليه البتة، بل تحدث عنها

(1) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 120.

(2) انظر: محمد مؤنس عوض، الزلزال في بلاد الشام عصر الحروب الصليبية، مصر، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ط الأولى، 1996، ص 82.

(3) ابن القلانسي، أبو يعلي حمزة ت 555 هـ / 1160 م، ذيل تاريخ دمشق، تحقيق أميدروز، وسهيل زكار، بيروت، 1908 م، ط. دمشق، 1983، ص 527.

(4) المصدر نفسه، ص 526.

بوصفها مدينة مزدهرة من أوجه عديدة⁽¹⁾. وهذا يعود بالطبع إلى الجهود العمرانية للدولة النورية والدولة الأيوبية .

أما زلزال عام (565 هـ / 1170 م)، فكان من أكثر الزلازل التي منيت بها بلاد الشام من ناحية حجم الدمار الذي نجم عنه في مختلف أنحاء بلاد الشام إلى درجة أن الأرض «ماجت كالبحر إذا عصفت به الرياح العنيفة»⁽²⁾، فهدمت العديد من المنازل، والقلاع وامتد تأثيره إلى مدن تتبع المناطق الإسلامية مثل: حلب، وحماة، وحمص، وشيزر، وبعرين، ودمشق، وبعلبك⁽³⁾، كذلك امتدت آثار ذلك الزلزال إلى عدد من المدن الصليبية، ولا سيما الساحلية منها وهي: أنطاكية، وطرابلس، وصور، وجبلة، واللاذقية⁽⁴⁾. ومما يجدر الإشارة إليه أن زلزال أنطاكية وطرابلس كان مروعاً، فإذا كان زلزال عام (552 هـ / 1157 م) قد وصف بأنه زلزال حماة، فالأحرى أن يطلق على زلزال عام (565 هـ / 1170 م) زلزال أنطاكية وطرابلس، نظراً لحجم الدمار الذي خلفه فيها على نحو فاق المدن الصليبية الأخرى.

والواقع أن الرحالة بينامين لم يشر إلى زلزال (565 هـ / 1170 م)، إلا عندما حل بمدينة طرابلس على نحو خاص، إذ يذكر أنه أصابها زلزال شديد، أدى إلى هلاك خلق كبير من اليهود وغيرهم، أنها هدت عليهم الدور والحيطان فطمرتهم، ونيف من هلك بهذا الزلزال في فلسطين وحدها على «العشرين ألفاً»⁽⁵⁾. بالرغم من أن بينامين لم يذكر سنة الزلزال في نصه، إلا أن المقصود به على الأرجح هو زلزال عام (565 هـ / 1170 م)، وليس زلزال عام (552 هـ / 1157 م) كما تصور مترجم الرحلة إلى العربية

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 197 – 198 .

(2) الفتح البنداري، سنا البرق الشامي، تحقيق فتحة النبراوي، القاهرة، 1979 م، ص 47 .

(3) وعن تأثير الزلازل في هذه المدن انظر إلى: ابن الأثير، الكامل، ج 11، ص 143 . أبو شامة، الروضتين ص 184. المقرئ، اتعاظ الخنفا، ج 3، ص 318 . محمد مؤنس أحمد عوض، الزلازل في بلاد الشام، ص 95 – 102 .

(4) «william of tyre and the Maronites "specnlum", vol . (R.) crawford II, P. 370

(5) بينامين، الرحلة، ص 88.

عزرا حداد في تعليقه⁽¹⁾ وما يعلل ذلك أن التاريخ الأخير يعد مبكراً عن التوقيت الزمني المرجح لرحلة بنيامين إلى بلاد الشام، فرحلته تمت خلال المرحلة من (561-569 هـ / 1165-1173 م)، ومما يدعم هذا التصور ما ذكره الرحالة بنيامين في نصه إذ يقول: «وقد أصاب طرابلس قبل مدة وجيزة زلزال شديد»⁽²⁾، هذا وإن المصادر الإسلامية والصليبية لا تذكر إصابة طرابلس في عام (552 هـ / 1157 م) بكل هذه الخسائر الفادحة، وبالتالي فقد كان تأثيره في المدن الإسلامية أكبر بكثير من تأثيره في المدن الصليبية⁽³⁾.

مع ذلك ينبغي أن نقرر أن زلزال عام (565 هـ / 1170 م)، قد خلف خسائر بشرية في صفوف الصليبيين، وربما يعزى ذلك إلى حضور أعداد غفيرة من الحجاج اليهود والمسيحيين من الغرب الأوربي، من أجل الحج إلى الأماكن المقدسة في فلسطين مما زاد في الكثافة البشرية، كما كان استقرار الحركة الصليبية في المنطقة سبباً ثانياً في زيادة أعداد الصليبيين في المنطقة، مما جعل المصاب أكبر وتأثيره أشد على الدولة الصليبية خصوصاً، حيث عانت هذه الدولة من مشكلة نقص العنصر البشري على مدى الحملات الصليبية ضد المسلمين.

بصفة عامة، ألحقت الزلازل أضراراً جسيمة بتلك البنية البشرية، ولا ريب في أن الأرقام المرتفعة للخسائر البشرية التي أوردتها بنيامين مبالغ فيها، إلا أنها تعكس فداحة تلك الخسائر البشرية، ويمكن القول إن مدن حماة وطرابلس كانت من أكثر المدن الإسلامية الصليبية في فقدانها المفاجئ لأعداد كبيرة من السكان من جراء تلك الهزات الزلزالية.

(1) المصدر نفسه، ص 88، تعليق 3 .

(2) المصدر نفسه، ص 88 .

(3) محمد مؤنس، الزلازل في بلاد الشام، ص 100.

الاستنتاجات

- تشكل الرحلات المغربية مصدراً هاماً بالنسبة للتاريخ الاقتصادي في المشرق العربي بصفة عامة، وتبرز الأهمية من خلال النقاط التالية:
- الموارد المالية (المكوس والأحباس) ، وأشهر الصناعات، والحاصلات الزراعية، أهمية الموانئ التجارية، المراكز التجارية (الأسواق والطرق والتنظيمات)، ومختلف العملات النقدية (الدرهم والدينار).
 - أضحت ظاهرة المكوس غير الشرعية في ديوان الجمرک المصري هاجس كل الحجاج المغاربة على مدى قرنين من الزمان، هذا مع العلم أن المكوس المقررة في المناطق الأخرى متغيرة على حسب الظروف السياسية والاقتصادية، إلا أن الرحالة المغاربة لا يحملون الحكام والسلاطين مسؤولية ما يجري في ديوان الجمرک المصري من ممارسات وتصرفات تعسفية من قبل الموظفين الإداريين.
 - لاحظ الرحالة عناية السلاطين والأثرياء والخواتين بتوزيع الصدقات للفقراء والمحتاجين، وخصوصاً الغرباء المغاربة في وقت وقوع الأزمات الاقتصادية والمحن الاجتماعية، ويظهر هذا جلياً في مصر وبلاد الشام أكثر من الأقاليم الأخرى.
 - نلاحظ أن الجالية المغربية أثرت في اقتصاديات البلدان المشرقية كمصر والشام والحجاز، حيث قام أفرادها باستصلاح كثير من الأراضي الزراعية، وسد حاجة نقص اليد العاملة في بعض المناطق المتاخمة للعدو، كما كان لهم المساهمة الفعالة في تطوير وتنمية الاقتصاد المحلي والإقليمي.
 - اهتم الرحالة المغاربة بالحاصلات الزراعية في كل من مصر والشام والحجاز أكثر من الأقاليم الأخرى، كما أفاضوا في وصف نهر النيل وآثاره على الحياة الاقتصادية بمصر سواء في حدوث فيضانه أو نقصانه.

- تلاعب الجهاز الحاكم بقيمة الدينار من الدراهم حيث تعرضت الدولة المملوكية لظاهرة التضخم المالي نتيجة تناقص القيمة الشرائية للدينار المملوكي.
- لوحظ ارتباط الوضع الاقتصادي في الأقاليم المشرقية المملوكية بعضها ببعض كأعضاء في جسم واحد، فعندما يحدث غلاء في الإقليم الشامي يمتد تأثيره إلى مصر فترتفع الأسعار.
- اتسمت الحالة الاقتصادية لسلطنة المماليك خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري بالفقر والفاقة، كما كان لعدم اهتمام سلاطين المماليك بمعالجة المشكلات الاقتصادية أن ازدادت ظاهرة الفقر في هذه الفترة.
- إذا قابلنا المعلومات في رحلات المغاربة مع المصادر المشرقية، نجد التطابق وعدم التناقض بين الطرفين، على الرغم من قلة المعلومات التي ذكرها الرحالة المغاربة عن الاقتصاد المشرقي ولكنها معلومات مركزة وغنية تمكن الدارس من معرفة الوضع الاقتصادي في تلك المرحلة.

الفصل الثالث

الحياة الاجتماعية

- أولاً: فئات المجتمع
- ثانياً: العادات والأخلاق (صور ونماذج)
- ثالثاً: المؤسسات الاجتماعية
- رابعاً: صورة المرأة
- خامساً: الملابس
- سادساً: الأطعمة والأشربة

أولاً: فئات المجتمع

كان المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت مجتمعاً فتوياً، بمعنى أنه يتألف من فئات عدة يتميز بعضها عن بعض في خصائصها ومظاهرها. وفي ظل مثل هذا التنظيم الفتوي يبدو الفارق كبيراً بين الحكام والمحكومين، وهذا الأمر يظهر جلياً في الحكام الذين حكموا مصر وبلاد الشام في ذلك الوقت أي في عصر الأيوبيين والمماليك. وتشير الشواهد التاريخية إلى أن هؤلاء الحكام لم يكونوا جميعاً من أصل واحد، بل كانوا من أصول مختلفة، وإلى جانب هؤلاء فقد العنصر العربي الكثير من امتيازاته السياسية، وذلك بعد ظهور دور الفرس في الإدارة والترك في الجيش إبان العصر الأخير للخلافة العباسية، وبالرغم من ذلك ظل العرب يمارسون الحكم نظرياً زمن العباسيين حتى سقوط الخلافة سنة 656 هـ، وذلك لأن الخلفاء العباسيين كانوا عرباً، لكن غالبية العنصر العربي ما لبث أن ارتد إلى حالته الأولى من البداوة حيث اشتغلوا بالارتزاق العسكري وأحياناً بقطع الطرق على القوافل التي تمر بهم، ولطالما أثاروا العراقيل في وجه الدول الأعجمية التي تصدرت الحكم والنفوذ والسلطان، فضلاً عن هذا نجد المجتمع الإسلامي قد حوى الكثير من العناصر الأخرى التي أسهمت بدور أساسي في التاريخ الإسلامي، وأمدت هذا التاريخ بزخم هائل من الاستمرارية وتجدد الحضارة، من هؤلاء الأكراد الذين أقاموا الدولة الأيوبية، والسريان في بلاد الشام وهم سكانها الأصليون، والمصريون الذين أبلوا بلاءً حسناً في احتراف الفلاحة والصناعة وأمور المال، والسودان وهم عصب تجارة الرقيق الدولية كما شاركوا في القطاع العسكري لبعض الدول، والأرمن في مصر الفاطمية حيث تولى بعضهم منصب الوزارة وقاموا بدور تجاري بارز، وينصب هذا كله في تحديد درجة التجانس الاجتماعي لسكان بلاد المشرق. وفي الواقع فإننا لن نستطيع أن نحصر العناصر التي تعيش في تلك البلاد، وإنما سنعمل على إبراز أهم العناصر الموجودة ذات الثقل السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

الفئة الأولى (الخلفاء والسلاطين):

تشمل الخلفاء والسلاطين الذين حكموا في عصر الأيوبيين والمماليك ونضم معها طبقة أشرف مكة والمدينة وأمراء بلاد الحجاز الذين تولوا الإمارة وقتذاك .

في رحلة ابن يونة نجد إشارة إلى الخليفة العباسي المستنجد بالله الذي كان مقيماً في بغداد يقول: «هو إمام الدين الإسلامي، يدين له بالطاعة ملوك المسلمين قاطبة . فهو عندهم مقام البابا عند النصارى»⁽¹⁾، كذلك يذكر أنه في بيت الخلافة أمراء لهم من القصور والمدن والضياح وعليها الوكلاء والأمناء»⁽²⁾، أما إشارته إلى حاكم دمشق فقد ذكر أنها حاضرة الأمير محمود نور الدين زنكي المعروفين بالترك⁽³⁾.

أما مصر فقد ذكر أن سلطانها الحاكم من «الشيعة العلوية، أتباع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، الخارجين على سلطة أمير المؤمنين الخليفة العباسي الذي يحكم في بغداد»⁽⁴⁾ وفي رحلة ابن جبير نجد إشارة إلى حكم السلطان صلاح الدين الأيوبي على مصر والشام، يقول: «وهذا السلطان الذي سنّ هذه السنن المحمودية ورسم هذه الرسوم الكريمة على عدمها في المدة البعيدة هو صلاح الدين أبو المظفر يوسف ابن أيوب»⁽⁵⁾.

أما رحلة العبدري فكانت زمن حكم المماليك على مصر والشام في عهد السلطان الظاهر بيبرس، لكن العبدري لم يذكر اسمه، واكتفى بالإشارة إليه في بعض المواضع . وذلك عند زيارته لمصر . بقوله «ولولا صاحب مصر وما ألهمه الله من الاعتناء بالركب وإخراج الحصنة معه بأمير على أكمل ما يكون من الاستعداد والتأهب ما سلك أحد تلك البرية لطولها وخلاتها»⁽⁶⁾.

(1) ابن يونة، الرحلة، ص 131.

(2) المصدر نفسه، ص 133.

(3) المصدر نفسه، ص 115.

(4) المصدر نفسه، ص 173.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 15.

(6) العبدري، الرحلة، ص 154.

وفي رحلة ابن بطوطة إشارة إلى استمرارية حكم المماليك في مصر والشام فقد عاصر حكم السلطان الناصر قلاوون. يقول: «وكان سلطان مصر على عهد دخولي إليها الملك الناصر أبا الفتح محمد بن المنصور سيف الدين قلاوون الصالحى»⁽¹⁾. أما في العراق وخراسان فقد ذكر أن سلطانها هو «أبو سعيد بهادر خان، ابن السلطان الجليل خدا بنده وهو الذي أسلم من ملوك التتر»⁽²⁾. وإضافة إلى طبقة الحكام والسلاطين شريحة الأشراف وهم (آل البيت) الذين تمتعوا بمكانة خاصة في المجتمع الإسلامي وصاروا طبقة مرموقة تشمل بني هاشم من العباسيين والعلويين سواء. وكما نعلم فإن أمراء بلاد الحجاز من الأشراف، وقد كان الحكام في العراق أو في مصر في الآونة الأخيرة يمنحونهم الإقطاعيات والعطايا والهبات، وقد أجروا عليهم الرواتب شراء لمسالمتهم في بعض الأحيان، وكانت بلاد الحجاز آنذاك تضم أمراء الحرميين الشريفين من الحسينيين الذين أبقاهم الأيوبيون والمماليك في الإمرة بعد خضوع الحجاز لهم سواء في مكة أو المدينة واكتفوا منهم بالخطبة لهم بعد الخليفة العباسي.

ففي رحلة ابن جبیر إشارة إلى ولاية الأمير مكثربن عيسى على مكة المكرمة⁽³⁾. وتشمل فئة الأشراف أمراء اعتمد عليهم الشريف في إدارة القرى والمناطق التابعة لحكم مكة. وقد ذكر العبدري في رحلته أن مدينة ينبع انفردت بأمير مستبد. وقام بحكم خليص أحد الأشراف المعروف بالعدل وحسن السيرة.

وفي مر الظهران أيضاً أحد الأشراف من بني الحسن والمعين عليها من قبل شريف مكة⁽⁴⁾.

أما في رحلة ابن رشيد فتد إشارة إلى شريف مكة أبي نمي محمد بن أبي سعد الحسيني وما يتمتع به من هيبة وسلطان ونفوذ⁽⁵⁾. ويذكر ابن بطوطة أن إمارة مكة كانت

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 6.

(2) المصدر نفسه، ص 236.

(3) ابن جبیر، الرحلة، ص 63.

(4) العبدري، الرحلة، ص 163 - 166 - 167.

(5) ابن رشيد، الرحلة، ص 100.

للشريفين، أسد الدين رميثة، وسيف الدين عطيفة ابني الأمير أبي نمي الحسني⁽¹⁾. أما ولاية المدينة المنورة فقد ذكر أن أميرها في ذلك الوقت هو كبيش بن منصور بن جماز (726هـ / 1325م)، ومن ثم تولى أخوه طفيل بن منصور⁽²⁾. وأغلبية أمراء بلاد الحجاز يمتد نسبهم إلى ذرية الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

لم تكن بلاد الحجاز الوطن المنفرد بإقامة الأشراف، فكما نعلم أن لهم هجرات متأخرة إلى بلاد العراق، فقد استقروا في بعض المدن المقدسة التي تحتوي على مشاهد وقبور آل البيت، على سبيل المثال أورد ابن بطوطة أنه شاهد الكثير من الأشراف في مدينة نجف لاحتوائها على قبر الإمام علي بن أبي طالب وقد وصفهم بأنهم «أهل شجاعة وكرم ولا يضام جارهم. صحبتهم في الأسفار فحمدت صحبتهم، لكنهم غلوا في علي رضي الله عنه»⁽³⁾. وكان يحكمها نقيب الأشراف فهو «مقدم من ملك العراق، ومكانه عنده مكين، ومنزلته رفيعة، وله ترتيب الأمراء الكبار في سفره، وإليه حكم هذه المدينة، ولا والي بها سواه»⁽⁴⁾.

الفئة الثانية (الفقهاء والقضاة والأدباء):

إلى جانب فئة الحكام والسلاطين وجدت جماعة المعتمدين أو أهل العمامة، وهذه الطبقة كانت تشمل أرباب الوظائف الديوانية والفقهاء والقضاة والأدباء والكتاب. ومن الملاحظ أن هذه الفئة تمتعت طوال عصر الأيوبيين والمماليك بميزات معينة، ومبرر ذلك أن الحكام أحسوا دائماً بأنهم غرباء عن البلاد وأهلها، وأنهم بحاجة إلى دعامة محلية يستندون إليها في حكمهم. وفي ظل هذا الحكم ظلت هذه الفئة محل احترام العامة والخاصة على الدوام. وسنورد بعض ملاحظات الرحالة عنهم، وذلك لمعرفة مكانة هذه الفئة، ولربما كانت بلاد الحجاز أفضل البقاع في نقل صورة هذه الفئة.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص138.

(3) المصدر نفسه، ص190.

(4) المصدر نفسه، ص190.

يذكر ابن جبير قضاة وعلماء مكة الذين كانوا ينقسمون إلى فئتين: فئة تمثل أهل السنة بمذاهبهم المختلفة حيث كان لهم قضاتهم وعلماءهم وأئمتهم وقراؤهم في الحرم المكي إلى جانب قضاة وفقهاء وأئمة وقراء الشيعة الحسينيين، وكانت الرئاسة للمذهب الشافعي آنذاك، يقول «فأول الأئمة السنية الشافعي، رحمه الله، وإنما قدمنا ذكره لأنه المقدم من الإمام العباسي، وهو أول من يصلي، وصلاته خلف مقام إبراهيم صلى الله عليه وسلم، إلا صلاة المغرب فإن الأربعة الأئمة يصلونها في وقت واحد»⁽¹⁾.

كما يؤكد ابن بطوطة ملاحظات ابن جبير في القرن الثامن الهجري، فقد وجد من «عاداتهم أن يصلي أول الأئمة في الحرم المكي إمام الشافعية، وهو المقدم من قبل أولي الأمر. وصلاته خلف المقام الكريم...، وجمهور الناس بمكة على مذهبه»⁽²⁾.

يتبين لنا من هذا النص أن هيمنة المذهب الشافعي على الحرم المكي استمر وقتاً طويلاً وذلك لانتشاره في بلاد الشام ومصر، وقد عمل الحكام الأيوبيون والمماليك على توطيده في المساجد ودور العلم.

لكن هذا لا ينفي وجود علماء وقضاة المذاهب الأخرى في بلاد الحجاز، فكل طائفة تتبع إمامها وقاضيتها، ولكل إمام مكان محدد في المسجد يصلي فيه أتباعه. وإلى جانب قضاة السنة في الحرمين يشير ابن بطوطة إلى وجود قاضٍ شيعي (زيدي) في المدينة المنورة⁽³⁾.

والجدير بالذكر، أن الحكام كانوا يحترمون العلماء ويقدرونهم وذلك لأنهم قوة لها خطرهما في اكتساب الرأي العام في البلاد، خصوصاً أن الحكام المماليك هم في الأصل غرباء عن البلاد وأهلها، وأنهم بحاجة إلى دعامة دينية يستندون إليها في حكمهم بل ويستعينون بها على إرضاء المحكومين وقت الحاجة، لذا نجد أن

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 68.

(2) ابن بطوطة، الرحلة ص 172 - 173.

(3) المصدر نفسه، ص 140.

العلماء قد اعتدوا بمكانتهم في ذلك الوقت، فعمدوا أحياناً إلى معارضة السلاطين في الحق. وقد حكى ابن بطوطة عن السلطان الناصر محمد بن قلاوون أنه قال «إني لا أخاف أحداً إلا شمس الدين الحريري قاضي قضاة الحنفية»⁽¹⁾.

وهناك أمثلة كثيرة من هذا النوع تدل على المكانة السامية التي حظي بها كبار العلماء وقتذاك، نسوق منها على سبيل المثال ما نقله ابن رشيد من خبر يذكر فيه اصطدام العالم رضي الدين محمد بن أبي بكر العسقلاني مع أمير مكة أبي نمي، ذلك لأنه كان من الذين يأمرؤن بالمعروف وينهون عن المنكر، وقد انتهى الأمر به إلى السجن، ومالبث إلا فترة من الزمن حتى قام الأمير بإطلاق سراحه والاعتذار له⁽²⁾.

كما ينقل لنا ابن بطوطة موقفاً حدث بين كبير فقهاء الحنابلة الإمام تقي الدين ابن تيمية والناصر محمد بن قلاوون، وذلك عندما تكلم ابن تيمية ذات يوم بأمر أنكره الفقهاء. وقد رُفِع الأمر إلى السلطان فعرض على قاضي القضاة في مصر الذي حكم عليه بالسجن أعواماً، ثم مالبث أن أطلق سراحه بعد إلحاح أمه مرات عدة⁽³⁾.

كذلك تشير الشواهد إلى أهمية مكانة العلماء والقضاة في المجتمع التي لا تقل أهمية عن مكانتهم عند السلاطين، فقد أكرم الناس العلماء وأضفوا عليهم مختلف ألقاب الاحترام مثل «قاضي القضاة»، «شيخ شيوخ الصوفية»⁽⁴⁾، «عالم الديار المصرية»، «الشيخ الفقيه، المحدث الراوية، المسند المفتي، الثقة الضابط»⁽⁵⁾، «العالم الأوحد»، «سيد العلماء»، و«رئيس الأئمة»⁽⁶⁾، وما شابه ذلك.

إضافة إلى ذلك تحدث ابن بطوطة عن قضاة دمشق وما اتصفوا به من الهيبة والتواضع والصلاح تجاه العامة، يقول: «وأما قاضي قضاة الحنفية فهو عماد الدين

(1) المصدر نفسه، ص 63.

(2) ابن رشيد، الرحلة، ص 131.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 111-112.

(4) المصدر نفسه، ص 110.

(5) العبدري، الرحلة، ص 131-132-138.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 167-168.

الهورانسي وكان شديد السطوة . وإليه تحاكم النساء وأزواجهن وكان الرجل إذا سمع القاضي الحنفي أنصف من نفسه قبل الوصول إليه . وأما قاضي الحنابلة فهو الإمام الصالح عز الدين بن مسلم من خيار القضاة ينصرف على حمار ومات بمدينة رسول الله ﷺ لما توجه للحجاز»⁽¹⁾.

الفئة الثالثة (عمال الدواوين والقادة):

تشمل هذه الفئة أفراد عائلة الحكام والسلاطين ومن تبعهم من عمال الدواوين والقادة الذين يقع على عاتقهم تصريف شئون البلاد . يذكر ابن جبير عند نزوله في الإسكندرية معاناته من الجمرك المصري الذي يشرف عليه حاشية السلطان ، وهم من عمال الدواوين الذين يقومون بالتفتيش على السلع والمراكب التي تنزل في الميناء بين الحين والآخر⁽²⁾.

ويكرر ابن جبير استياءه من هؤلاء العمال في بلاد الصعيد المصري إذ يصفهم بأنهم «شرذمة من مردة أعوان الزكاة ، في أيديهم المسال الطوال ذوات الأنصبه (المقبض) ، فيصعدون إلى المراكب استكشافاً لما فيها فلا يتركون علماً ولا غرارة إلا ويتخللونها بتلك المسال الملعونة ..»⁽³⁾.

أما الأمراء الذين يتمون إلى السلطان فكانوا يحتلون مناصب عليا في البلاد فمنهم الولاة والسفراء والقادة وولاة العهد ، وضرب ابن جبير مثلاً خروج «الأمير سيف الإسلام أظغتكين بن أيوب أخي صلاح الدين وقد تقدم الخبر بوروده في مصر منذ مدة ... والمتحدث به في وجهته قصد اليمن لاختلاف وقع فيها وفتنة حدثت من أمرائها»⁽⁴⁾.

كما أورد ابن جبير خبر الأمير العراقي في مواضع عدة حيث بين أنه مقدم من عند الخليفة العباسي في موسم الحج ، ويحمل الركب الذي يشرف عليه الأمير

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 110-111.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 12.

(3) المصدر نفسه، ص 34.

(4) المصدر نفسه، ص 106 - 107.

حاشية السلطان من الأميرات المعروفات باسم (الخواتين) والخدم الذين يقومون بخدمتهن، فضلاً عن الإمام الذي يرافق الأمير، والذي يقوم بدوره بالخطابة والقضاء في وقت موسم الحج كل عام⁽¹⁾.

ويمدنا ابن جبير بمعلومات وفيرة عن الخواتين الثلاث في الركب العراقي، والذي أشرف عليه أمير الحاج أبو المكارم طاشتكين مولى أمير المؤمنين العباسي.

ومن جملة ما ذكره أن الملكة خاتون بنت الأمير مسعود تعتبر من أعظم الخواتين قدراً فهي بنت الأمير مسعود الذي له بسطة من الملك واتساع الإمرة في البلاد. أما الخاتونان الأخريان فهما أم عز الدين صاحب الموصل زوج قطب الدين بن أتابك أخي نور الدين الذي كان صاحب الشام رحمه الله، وابنة الدقوس صاحب أصبهان من بلاد خراسان⁽²⁾.

مما لا شك فيه أن ما ذكره الرحالة ابن جبير في أمر الركب العراقي أمر في غاية الأهمية، وذلك لرؤيته المتفحصة للقوافل التي تأتي في موسم الحج، فهو يلاحظ جل الصور الاجتماعية في القوافل الآتية من جميع الجهات. كما أن ابن جبير انفرد بذكر خبر الركب العراقي في مواضع عدة، فاهتمامه المتزايد يرجع إلى عدة أسباب منها أنه الركب القادم من العراق موطن أمير المؤمنين الخليفة العباسي، كذلك تعدد العناصر الاجتماعية وتنوعها التي انضمت لذلك الركب، فقد شاهد الأمير الذي أشرف على الركب مع القاضي المكلف بالخطبة والقضاء بمكة في ذلك الموسم، والأميرات (الخواتين) اللواتي اصطبغن بالترف والبذخ باصطحابهن الخدم والعبيد، والعامّة من الأعاجم العراقيين والخراسانيين الذين انضموا إلى الركب لتأدية شعائر مناسك الحج.

كذلك أشار ابن يونة في رحلته إلى الأمراء التابعين للخليفة العباسي الذين حكموا الولايات باسمه واصفاً عاداتهم مع الخليفة كل سنة يوم احتفالهم بعيد الفطر، يقول «فيتحرك ركب الخليفة، يحف به نبلاء المسلمين وسرااتهم...، وهم أمراء

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 134-138.

(2) المصدر نفسه، ص 138 - 139.

العرب وعظماء الترك والديلم وفارس ومادي والغز والتبت. فيتوجه الموكب إلى المسجد الجامع للمسلمين في باب البصرة»⁽¹⁾.

ويشير ابن بطوطة إلى السلطان العراقي وأمرائه، فيروي لنا عاداتهم في ترتيب رحيلهم ونزولهم وكيفية تنقلهم وسفرهم وهذا ما نسميه بـ (البروتوكول) أي قواعد التشريفات الأميرية، يقول: «وعاداتهم أنهم يرحلون عند طلوع الفجر وينزلون عند الضحى وترتيبهم أنه يأتي كل أمير من الأمراء بعسكره وطبوله وأعلامه فيقف في موضع لا يتعداه قد عين له، إما الميمنة أو الميسرة، فإذا توافوا جميعاً وتكاملت صفوفهم، ركب الملك وضربت طبول الرحيل وبوقاته وأنفاره، وأتى كل أمير منهم فسلم على الملك وعاد إلى موقفه، ثم يتقدم أمام الملك الحجاب والنقباء، ثم يليهم أهل الطرب، وهم نحو مائة رجل عليهم الثياب الحسنة وتحتهم مراكب السلطان...، ويكون عن يمين السلطان وشماله حين سيره كبار الأمراء، وهم نحو خمسين، ومن ورائه أصحاب الأعلام والأطبال والأنفار والبوقات، ثم مماليك السلطان ثم الأمراء على مراتبهم، وكل أمير له أعلام وطبول وبوقات. ويتولى ترتيب ذلك كله أمير جند وله جماعة كبيرة وعقوبة من تخلف عن فوجه وجماعته...، وإذا نزلوا ينزل السلطان ومماليكه في محلة على حدة، وتنزل كل خاتون من خواتينه في محلة على حدة، ولكل واحدة منهن الإمام والمؤذن والقراء والسواق، وينزل الوزراء والكتاب وأهل الأشغال على حدة، وينزل كل أمير على حدة ويأتون جميعاً إلى الخدمة بعد العصر، ويكون انصرافهم بعد العشاء الأخير، والمشاعل على أيديهم»⁽²⁾.

من الوصف الذي أورده ابن بطوطة عن عادة السلطان والأمراء وقت الرحيل والنزول وكيفية التنقل والترحال. نستطيع من خلال هذا الترتيب أن ندرك مسألة القواعد المتبعة للحكام والأمراء في القرن الثامن الهجري، ولا شك أن ما نقله ابن بطوطة يمثل صورة حضارية متقدمة توضح عملية الانضباط والنظام في المراكب وقت المواسم المعهودة والقواعد السارية التي أخذت مع الوقت عرفاً سائداً

(1) ابن يونة، الرحلة، ص 133.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 240-241.

توارثه الحكام، خاصة في بلاد العراق التي تعتبر من أهم المراكز السياسية والثقافية حينذاك. لكن الأمر الذي يسترعي انتباهنا هو تناوله لقضية الطبقة في تحديدها وترتيبها بشكل يثير الدهشة والإعجاب. ففي البداية ذكر أن كل أمير له جنده الخاص الذي يحمل الأعلام والطبول وذلك إعلاناً بقدومه وهو ما نعرفه اليوم (بالفرقة الموسيقية للحرس الأميري) التي تعلن عن قدومه وتحييه عند وصوله. ثم يحدثنا أن لكل أمير موضعاً خاصاً به إما في الميمنة أو الميسرة وإذا ما تكاملت الصفوف بوصول جميع الأمراء على هذا النحو، يأتي كل أمير فيقوم بالتحية الواجبة، وفي وقت المسير يتقدم أمام السلطان الحجاب والنقباء (الصفوة) ثم أهل الطرب وهم (الفرقة الموسيقية)، ويكون عن يمين السلطان وشماله كبار الأمراء ويقارب عددهم خمسين أميراً ويأتي من بعدهم الأمراء الأقل منزلة منهم. وهذا التنظيم يشرف عليه قائد عسكري تحت إمرته فرقة متكاملة تتمتع بالقوة وبالصلابة تقوم بتنفيذ ما تؤمر به من عقوبة لمن تخلف عن القواعد والأسس المتبعة في ذلك اليوم المشهود. أما إذا أراد السلطان النزول في المحلة التي يريد فيها فينزل معه المماليك على حدة، وتنزل الخواتين (الأميرات) في محلة أخرى خاصة بهن، وأن لكل واحدة منهن الإمام والمؤذن والقراء والسواق بمعنى أن لكل أميرة فئة خاصة بها وملتصقة معها مثل الجواري والإماء والخدم والعبيد، وهي مجموعة تعمل على خدمتها ليلاً ونهاراً، كما يوجد الموظفون المكلفون بأداء الواجبات الدينية والدنيوية. ثم ينزل الوزراء والكتاب (أصحاب الدواوين) وأهل الأشغال من التجار وأصحاب المهن على حدة، وغالباً يكون إتيانهم جميعاً بعد العصر إلى العشاء الأخير من الليل.

الفئة الرابعة (التجار):

تتكون من التجار وهي تعد من الفئات الممتازة ضمن التدرج المجتمعي في بلاد المشرق، ومن المعروف أن حواضر بلاد المشرق قامت بفاعلية كبيرة في النشاط التجاري بين الشرق والغرب، مما أدى إلى إثراء التجار حتى أصبحوا مع الوقت مصدراً من المصادر التي تعين الدولة لاسيما في ساعات الحرج والشدة. كما كان لهم من الإسهامات الاجتماعية ما ساعد على ازدهار العمران في نواحي البلاد، فقد قام الكثير منهم بإنشاء بعض المدارس والجوامع والخوانق ومصانع

المياه في الحواضر والمدن بل أوقفوها للفقراء والمساكين ولعابري السبيل. يذكر ابن جبير كثرة التجار في الحرم المكي الذين يريدون أن يساهموا في الإنفاق على الحرم من أوجه عدة وذلك طلباً للأجر والمثوبة، يقول: «لا يجد التاجر من ذوي اليسار إليها سبيلاً في تجديد بناء أو إقامة حطيم أو غير ذلك مما يختص بالحرم المبارك. ولو كان الأمر مباحاً في ذلك لجعل الراغبون في نفقات البر من أهل الجدة حيطانه عسجداً، وترا به عنبراً، لكنهم لا يجدون السبيل إلى ذلك»⁽¹⁾.

وهناك الكثير من الأمثلة التي توضح كرم التجار وإنفاقهم في الأعمال الخيرية، ولأن المؤسسات الدينية والاجتماعية هي مصدر اهتمام الرحالة، فقد كان ورود طبقة التجار في مؤلفاتهم مصحوباً في أغلب الأحيان عند مشاهدتهم لتلك المؤسسات، كان أغلب الرحالة قد امتزجوا بالفئات الشعبية التي تسكن تارة في المساجد أو في الزوايا والأربطة والدور التي تنسب لعلماء وتجار معروفين فتحوا أبوابهم لطلبة العلم للتلقي والتدريس، لهذا تمتع التجار باحترام كبير ومكانة بارزة في مختلف البلاد الإسلامية. لكن يبدو أن كثرة الثروة في أيدي التجار جعلتهم دائماً مطمع الحكام والسلاطين، فغالوا في فرض الرسوم عليهم، ومن هذه الرسوم الضرائب المعلومة التي تؤخذ من قوافل التجار والحجيج عند مرورهم بالمحطات التجارية المهمة مثل محطتي الإسكندرية وعيذاب⁽²⁾.

وبرغم ما يعانيه التجار من الغرامات والخسارات من الحكام، ومن القبائل المعادية التي تهدد أمن تجارتهم في أغلب الأوقات، تجدهم يستمرون في نشاطهم الدؤوب الذي لا يكاد ينقطع. فابن جبير يلاحظ استمرارية حركة القوافل التجارية من مصر إلى بلاد الشام، ومن بلاد الشام إلى عكة التابعة للسيادة الصليبية وقتذاك⁽³⁾ الأمر الذي حدد العلاقة بين تجار المسلمين والنصارى في ذلك الوقت حيث فرضت ضريبة الأمانة الخاصة بالأمن والاستقرار على كل الرعايا والتجار، وعلى هذا الأساس يتم التراضي بين الأطراف فيكون الاتفاق سارياً.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 91.

(2) المصدر نفسه، ص 12 - 40.

(3) المصدر نفسه، ص 223.

«وتجار النصارى أيضاً لا يمنع أحد منهم ولا يعترض. وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم وهي من الآمنة، وتجار النصارى يؤدون في بلاد المسلمين على سلعهم والاتفاق بينهم والاعتدال في جميع الأحوال»⁽¹⁾.

وفي رحلة بنيامين كانت العلاقة بين تجار المسلمين والنصارى قائمة، فعندما زار مدينة الإسكندرية وجد أنها من أهم المدن التجارية التي تستقطب أغلب التجار المسلمين والنصارى من الغرب الأوروبي، يقول: «إسكندرية بلدة تجارية فيها أسواق لجميع الأمم يؤمها التجار من الممالك النصرانية كافة...، وتأتيها من الهند التوابل والعطور بأنواعها فيشتريها تجار النصارى...، وهم في ضجة وجلبة يبيعون ويشترون»⁽²⁾.

تفيد هذه الملاحظات أن التجار كان لهم دور سياسي واقتصادي في ديمومة الحياة في المنطقة لما قاموا به من جهود مضيئة عملت على انفتاح المسالك المعقدة من حدود إقليمية عالقة أو عمليات اقتصادية متوقفة من جراء الحروب المستمرة بين المسلمين والنصارى، كما أنهم يشكلون الطبقة المتوسطة بين طبقات المجتمع الأمر الذي حقق التوازن والاستقرار في المجتمعات الشرقية.

الفئة الخامسة (الصناع وأرباب الحرف):

كانت تضم بقية فئات الشعب من الصناع وأرباب الحرف الذين عملوا في أمور متنوعة كالسقائين والخبازين⁽³⁾ وصناع الحلوى⁽⁴⁾ والحمالين⁽⁵⁾ والقطائين⁽⁶⁾

(1) المصدر نفسه، ص 224.

(2) ابن يونة، الرحلة، ص 179.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 127. ابن جبير، الرحلة، ص 57.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 85.

(5) ابن بطوطة، الرحلة، ص 162.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 97.

وصانعي الزجاج⁽¹⁾ والصباغين⁽²⁾ والخياطين⁽³⁾ والصفارين⁽⁴⁾، والكمادين⁽⁵⁾. وكان الفلاحون يؤلفون فئة لا بأس بها في مناطق الشام والعراق ومصر أما في بلاد الحجاز ونظراً لطبيعة الحجاز الصحراوية القليلة الأمطار اللهم في بعض المناطق المتفرقة في الشمال والجنوب، فإن الأغلبية من قبائل العرب ومن سكان الحجاز خاصة عملوا بالرعي لأنها من الحرف المفضلة لديهم ولأنها مهنة الآباء والأجداد، وكان أكثر أهل جدة والمناطق المجاورة لها أشرفاً علويين حسنيين وحسينيين وجعفرين، وكانوا في شظف من العيش يعملون في إكراء الجمال إن كانت لهم أو يبيع لبن أو ماء، إلى غير ذلك من تمر يلتقطونه أو حطب يحتطبونه وكانت تشاركهم نساؤهم في ذلك⁽⁶⁾.

أما فيما يتعلق بأرباب المهن في بلاد الحجاز فقد ذكر ابن بطوطة خدام الحرمين الشريفين المعروفين (بالأغوات) وهم الخدم المختصون بالحرمين الشريفين في مكة والمدينة⁽⁷⁾. وهم من أصل حبشي وصقلبي، تميزوا بهيئات حسنة وحسن مظهر ولهم كبير يعرف بالشيخ الخدام وهو في هيئة الأمراء الكبار ولهم المرتبات بديار مصر والشام، ويؤتى إليهم في كل سنة⁽⁸⁾.

ويبدو أن استخدام الخدم للعناية بالحرمين أمر قديم، إذ نجد أن معاوية بن أبي سفيان هو أول من استخدمهم في مكة والمدينة، لذا أصبح تقليداً معروفاً بل أصبح من خصائص مكة والمدينة على مر العصور⁽⁹⁾.

(1) ابن يونة، الرحلة، ص 87-92.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 60.

(4) الصفارون: النحاسون. المصدر نفسه، ص 205.

(5) الكمادون: صابغو الثياب. المصدر نفسه، ص 205.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 46.

(7) «أغوات» جمع آغا، انظر الأنصاري، تحف المحبين والأصحاب في معرفة ما للحدثين من الأنساب، ص 53، وعن مراتبهم وأعمالهم. انظر توفيق نصر الله، الأغوات نسل منقطع النظير، مجلة الإمامة، العدد 192، 1410 هـ، ص 42-46.

(8) ابن بطوطة، الرحلة، ص 135.

(9) الأزرق، أخبار مكة، ج 1، ص 254.

إلى جانب ذلك قيام سدنة البيت (الشيبيين) بفتح الكعبة كل يوم إثنين وجمعة ماعدا شهر رجب فإنها تفتح في كل يوم، وبحلول هذه الأيام يقوم زعيم الشيبيين ومعه السدنة بفتح الكعبة حيث يدخلها وحده ويصلي ركعتين ومن ثم يدخلها السدنة الباقيون فيفعلون كما فعل زعيمهم ثم يقومون بإغلاق الباب عليهم⁽¹⁾. وفي هذا الصدد يسوق ابن جبير حدثا في أمر زعيم سدنة البيت إذ ذكر عزله من قبل الأمير مكثر والي مكة الأمر الذي ترتب عليه انتهاب منزله وصرفه عن حجابة البيت ذلك «لهنات نسبت إليه لا تليق بمن نيّطت به سدانة البيت العتيق⁽²⁾»، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَكَامِ يُظْلَمِ نُذُقَهُ مِنْ عَذَابِ الْبَاسِ﴾ [الحج].

إذن كانت عملية استلام مفتاح الكعبة وتولي القيام بهذه المهمة من الأعمال الشريفة التي أنيطت بالشيبيين دون سواهم من قريش، وهذا الأمر قد عهد إليهم من قبل النبي ﷺ، وقد استمر شأنهم هذا حتى عند زيارة الرحالة للمسجد الحرام. ولم يعتمد سدنة البيت على المرتبات التي يأخذونها من الحكام والسلاطين لقاء هذه الأعمال، فقد قاموا في بعض الأحيان بعمل الطواف بالحجاج مقابل أجر يأخذونه نظير ذلك⁽³⁾ هذا عندما تضيق بهم السبل.

وفيما عدا الفئات السابقة اكتظت المدن - وخاصة القاهرة ودمشق وبغداد - بجموع من الدهماء والغوغاء من مختلف الأجناس والأديان، وهؤلاء أطلق عليهم اسم العامة وقد اندرجوا تحت جماعات متنوعة مثل: الحرافيش، الفتوة، أهل البطالة، الصعاليك وما شابه ذلك، وقد ورد ذكرهم في مواضع مختلفة لكن ذلك كان مقتضبا إلا حين ينتشر الغلاء والوباء في البلاد فيودي بمعظم أفرادها، وقد عانى الكثير منهم في بعض الأحيان من شظف العيش ومن ظلم الحكام الذين يفرضون عليهم المكوس والمغارم حين تصاب البلاد بالأزمات الاقتصادية، لذا كثيراً ما قاموا بشورات اجتماعية حينما تسوء بهم الأحوال، ونجدهم يجندون

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

(3) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 264.

أنفسهم في سلك أحزاب شبه معارضة طمعاً في تحسين أحوالهم المعيشية⁽¹⁾، كما تشكلت منهم جماعات شبه منظمة أصبح لها كيان في المجتمع يحظى بالاهتمام عند الحكام، وربما غدوا في بعض الأحيان أصحاب سطوة يخشاها العامة والخاصة وهذا ما لاحظته ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري عندما ذكر حكاية أوضح فيها مدى ما وصل إليه هؤلاء من السطوة والنفوذ⁽²⁾.

كما ينعتهم بأنهم «طائفة كبيرة أهل صلابة وجاه ودعارة»⁽³⁾، ومع مرور الوقت بدأ الضعف والهوان يدب في هذه الجماعات تدريجياً بسبب تغير الأوضاع الاقتصادية شيئاً فشيئاً، وانتشار الأوبئة والمجاعات في أنحاء البلاد.

يذكر ابن بطوطة أن أعداداً كبيرة من العامة قد نزحوا من دمشق إلى حمص وحماة وحلب بسبب ظاهرة الغلاء الفاحش فيها، وقاموا باختطاف الخبز الذي يوزع عليهم كما مدوا أيديهم إلى خبز الخبازين حتى وصل الخبر إلى الأمير فأمر بسحبهم وقطع أيديهم وأرجلهم، لهذا أخرج العديد منهم من دمشق إلى المدن المجاورة⁽⁴⁾.

ويذكر ابن بطوطة أن الوباء الذي استشرى أطاح بالكثير منهم في بلاد الشام. يقول: «بلغني الخبر في حلب أن الوباء وقع بغزة وأنه انتهى عدد الموتى فيها إلى زائد على الألف في يوم واحد. فسافرت إلى حمص فوجدت الوباء قد وقع بها، ومات يوم دخولي إليها نحو ثلاثمائة إنسان...، ثم سافرت إلى عجلون ثم إلى بيت المقدس، ووجدت الوباء قد ارتفع عنهم...، ثم سرنا إلى غزة، فوجدنا معظمها خالياً من كثرة من مات بها في الوباء...، وإن أعداد الموتى بها انتهى إلى ألف ومائة في اليوم»⁽⁵⁾.

أما ابن جبير فيذكرهم في مواضع محددة يبين فيها أسماء مجموعاتهم، فهو يذكر جماعة الفتوة المعروفة بمناصبتها العداء للرافضة، وهم يتصفون بصفات الرجولة

(1) محمود إسماعيل، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص 139.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 62.

(3) المصدر نفسه، ص 62.

(4) المصدر نفسه، ص 663-664.

(5) المصدر نفسه، ص 665-666.

الحقة، يصفهم بقوله «وسلط الله على هذه الرافضة طائفة تعرف بالنبوية، سنيون يدينون بالفتوة وبأمور الرجولة كلها...، وإذا أقسم أحدهم بالفتوة برقسمه. وهم يقتلون هؤلاء الروافض أينما وجدوهم وشأنهم عجيب في الأنفة والائتلاف»⁽¹⁾.

كما أشار إلى جماعات أخرى مثل جماعة أهل البطالة⁽²⁾، الصعاليك الفقراء⁽³⁾، لكن مما تجدر الإشارة إليه أنه لم يأت بشيء من التفصيل عن حياتهم وأخلاقهم وعاداتهم.

بطبيعة الحال لم تكن تلك الجماعات موقوفة على فئة معينة من فئات الشعب من أرباب المهن والحرف، فقد انسحبت هذه الظاهرة على صغار التجار الذين كانوا أيضاً حرفيين في الوقت نفسه، كما انسحبت على الرعاة والفلاحين وغيرهم. ويصنف المؤرخ بولياك Poliak طبقة العامة: بأنهم من الفلاحين والبدو والعيبد والحرفيين وصغار التجار الذين عانوا من الفوارق الطبقيّة التي نتجت عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، مما أدى إلى تمردهم المستمر ضد نظام الحكم القائم وقتذاك⁽⁴⁾. ونحن لا نختلف معه في هذا التصنيف، إلا أننا نضيف إليهم تلك الطوائف من العاطلين عن العمل ومحترفي البطالة والحرافيش الذين كان لهم دور في الكثير من الحوادث الجارية وقتذاك.

الفئة السادسة (الأعراب):

الأعراب، وكانوا يشكلون عنصراً من العناصر السكانية الموجودة عادة في نجد وبلاد الحجاز وغيرها من مختلف البلاد. وقد أتى ذكرهم في مؤلفات الرحالة بصور متعددة منها صورة الفئة التي احترف بعضها السرقة والاعتداء على الحجاج في طريق ذهابهم وإيابهم، ويتجلى هذا الأمر في أماكن وجودهم في الطرق المؤدية

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 217.

(2) المصدر نفسه، ص 206.

(3) المصدر نفسه، ص 189.

(4) حياة الحجي، أحوال العامة في حكم الماليك، ص 16.

إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة. مثل المناطق المحيطة بذي الحليفة⁽¹⁾ وسيطرتهم عليها، ويذكر العبدري عرب تلك الناحية «بأنهم من أكفر العرب وأفجرهم»⁽²⁾.

وفي مكة المكرمة انتشرت أعراب بني شعبة في المشاعر المقدسة، وقد اشتهر عنها السلب والقتل والنهب. يذكر ابن جبير أن الناس لم يستطيعوا المبيت في منى وذلك اضطراراً بسبب خوفهم من بني شعبة المغيرين على الحجاج في طريقهم إلى عرفات⁽³⁾، كذلك لم يستطع سكان مكة في بعض الأحيان أن يجلبوا الماء إلى عرفات لكثرة الإغارة عليهم، الأمر الذي حدا بهم إلى دفع الأموال الكثيرة لهم لمنع مقاطعة الماء عن الحجاج⁽⁴⁾.

كما وصل خطرهم إلى حد أن ابن رشيد ترك المبيت بمنى وقت أدائه لفريضة الحج خوفاً على حياته منهم⁽⁵⁾.

كما أشار البلوي⁽⁶⁾ إلى انعدام الأمن أيضاً بسبب الأعراب عند وصوله إلى ماء هدية⁽⁷⁾.

والملاحظ أن الأعراب أنفوا الخضوع لسلطة الدولة سواء في بلاد الحجاز أو في بلاد العراق، وذلك بسبب ضعف إشراف الخلافة العباسية على المناطق البعيدة التي يصعب السيطرة عليها، وهذا ما نجده في المناطق الكائنة ما بين مكة وبغداد، ويروي ابن جبير كثرة الخراب الذي حل بمدينة الكوفة بسبب قبيلة خفاجة المجاورة لها، التي لا تزال تضر بها بين الحين والآخر⁽⁸⁾.

(1) ذو الحليفة: قرية على بعد 6، 7 أميال من المدينة وهي ميقات أهلها. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 2، ص 295.

(2) العبدري، الرحلة، ص 201.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 129.

(4) المصدر نفسه، ص 89.

(5) ابن رشيد، الرحلة، ص 87.

(6) هدية: محطة للجمال في وادي طبق. انظر: البلادي. معجم معالم الحجاز، ج 9، ص 169.

(7) البلوي، الرحلة، ج 1، ص 279.

(8) ابن جبير، الرحلة، ص 160.

ويرى ابن بطوطة أن قبيلة خفاجة أصحاب شوكة عظيمة وبأس شديد، وأنه لا سبيل للسفر في تلك الأقطار إلا في صحبتهم، كما أن لهم أميراً يدعى شامر بن دراج الخفاجي⁽¹⁾.

ويؤكد ابن بطوطة ما نقله ابن جبير في خبر خراب مدينة الكوفة بسبب أيدي العدوان التي امتدت إليها من عرب خفاجة المجاورين لها⁽²⁾. ويزودنا ابن بطوطة بمعلومات عن أعراب آخرين يعرفون بالمعادي يسكنون في موضع يعرف بالغدار من جانب الفرات وهو أشبه بالغابة، يصفهم بقوله: «وهم قطاع الطريق ورافضيو المذهب، خرجوا على جماعة من الفقراء تأخروا عن رفقتنا، فسلموهم حتى النعال والمشاكل. وهم يتحصنون بتلك الغابة ويمتنعون بها ممن يريدهم»⁽³⁾.

كذلك يحدثنا ابن جبير أن السبب في الحراسة الشديدة المفروضة على الطريق من الحلة إلى بغداد هو الخوف من اعتداء الأعراب الذين ينتهزون الفرص دائماً للإغارة على قوافل الحجيج، لهذا أمر الخليفة بإرسال رجال محترسين وظيفتهم الاعتناء بسبيل الحاج دون اعتراض منهم⁽⁴⁾.

ولربما يذهب بعض الحكام والوزراء لدفع الأموال والعطايا لدفع شر الأعراب وحماية الطرق من عبثهم. ومع ذلك فإن الأعراب لا يهدأ لهم بال حتى يرجعوا إلى ما كانوا عليه، يذكر ابن جبير محاولة الوزير جمال الدين لجلب الماء إلى عرفات تجنباً لقطع بني شعبة له فدفع لهم «المال الكثير على ألا يقطعوا الماء عن الحجاج، فلما توفي الوزير عادوا إلى عادتهم الذميمة من قطعه»⁽⁵⁾.

وعن حياة الأعراب الخاصة، يورد لنا ابن جبير مثلاً واضحاً عنهم، فقد شاهد قبائل السرو، وهم قبائل يمنية يسكنون في جبال السراة كقبيلة بجيلة فاشتق اسمهم

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 194.

(2) المصدر نفسه، ص 228.

(3) المصدر نفسه، ص 194.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 162-163.

(5) المصدر نفسه، ص 89.

من اسم بلادهم⁽¹⁾. يحدثنا ابن جبير عن صفات البداوة فيهم بقوله: «والقوم عرب صرحاء فصحاء جفاة أصحاب، لم تقدمهم الرقة الحضرية، ولا هذبهم السير المدنية، ولا سددت مقاصدهم السنن الشرعية، فلا تجد لديهم من أعمال العبادات سوى صدق النية. » وهم مع ذلك أهل بأس ونجدة...، فمتى رحلوا إلى الزيارة هاب أعراب الطريق الممسكون للحاج مقدمهم وتجنبوا اعتراضهم وخلوا لهم الطريق. ويصحبهم الحجاج الزائرون فيحمدون صحبتهم⁽²⁾. وينتقد ابن جبير هذه القبائل في كيفية تأديتهم للصلاة، فهو يذكر قلة علمهم بالعلوم الدينية وخاصة في مسألة العبادات.

يقول: «وأما صلاتهم فلم يذكر في مضحكات الأعراب أظرف منها، وذلك أنهم يستقبلون البيت الكريم فيسجدون دون ركوع وينقرون⁽³⁾ بالسجود نقراً، ومنهم من يسجد السجدة الواحدة ومنهم من يسجد الاثنتين والثلاث والأربع ثم يرفعون رؤوسهم من الأرض قليلاً وأيديهم مبسوطة عليها، ويلتفتون يميناً وشمالاً التفات المروع ثم يسلمون أو يقومون دون تسليم ولا جلوس للتشهد، وربما تكلموا في أثناء ذلك، وربما رفع أحدهم رأسه من سجوده إلى صاحبه وصاح به ووصاه بما شاء ثم عاد إلى سجوده، إلى غير ذلك من أحوالهم الغريبة⁽⁴⁾. كما ينتقد قلة نظافة ملابسهم. يقول: «كانوا يلبسون أزرا وسخة، أو جلوداً يستترون بها⁽⁵⁾. وتفسير هذه الانتقادات يرجع إلى عزلتهم عن المجتمعات الحضرية التي يتركز فيها دور العلم ومجالس العلماء، لذا ازداد فيهم الجهل واستشرى.

أما طريقتهم في مسائل التجارة والبيع، فأمرهم في ذلك عجيبة لأنهم لا يتقاضون ثمن بضائعهم نقوداً بل كانوا يقايضونها بالخرق، والعباءات والشمل

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 95.

(2) المصدر نفسه، ص 96-97.

(3) ينقرون: المقصود السرعة في السجود وهي مأخوذة من نقر الديكة لسرعتها في أخذ الحبوب من الأرض. المصدر نفسه ص 97.

(4) المصدر نفسه، ص 97.

(5) المصدر نفسه، ص 97.

والأقنعة والملاحف التي يعدها أهل مكة استعداداً لقدومهم، يقال إنه في العام الذي لا يحضرون فيه الميرة إلى مكة، يصيب بلادهم القحط وتموت مواشيهم⁽¹⁾. وتتكرر هذه المقيضة مع أعراب نجد، فقد لاحظ ابن جبير في أحد مواضع الاستراحة في نجد تباع العرب مع الحجاج، فكان العرب يخرجون لهم اللحم والسمن واللبن فيبادرون الحجاج بمبايعة ذلك بشقف الخام التي يستصحبونها لمشاركة الأعراب لأنهم لا يبايعونهم إلا بها⁽²⁾.

وهذه التجارات والمبايعات عملت على توطيد العلاقة بين الأعراب والحجيج، لدرجة أن الحاج يترك زاده ومتاعه عند الأعرابي⁽³⁾، وهذه دلالة على مدى العلاقة الاجتماعية التي وصل إليها الحجيج مع أعراب نجد. وفي أرض نجد تغير انطباع ابن جبير عن الأعراب وذلك لمساهمتهم في خدمة الحجيج بما يقدمون لهم من زاد وطعام وشراب، ولقد من الله عز وجل على الحجيج بأن سخر لهم هؤلاء الأعراب الذين يقومون بخدمتهم في تلك المناطق البعيدة التي تفصل بين مكة وبغداد.

وكان من عادة أمير الحاج عند دخوله لهذه المواضع أن يكون على تعبئة وأهبة للحرب إرهاباً للعرب المجتمعين، وخوفاً لئلا يداخلهم الطمع في الحاج⁽⁴⁾. وهذه إشارة إلى كثرة الأعراب في تلك النواحي وامتداد سيطرتهم عليها، فأخذ الحذر والحيلة واجب أمير الركب خاصة في المناطق الصحراوية البعيدة التي ينذر فيها الماء والكلاء، وهذه المناطق الصحراوية خرجت عن دائرة السلطة المركزية في بغداد فأصبحت بطبيعة الحال خاضعة للأعراب في تلك الفترة، ومع هذا لم يسجل ابن جبير أي اعتداء أو إغارة على الحجاج، بل أعطانا مفهوماً طيباً عنهم عكس ما نقله لنا عن أعراب بلاد الحجاز والعراق الذين يهددون الحجيج بين الحين والآخر.

كذلك يسجل ابن بطوطة لقاءه بأميري العرب في نجد «وهما فياض وحيار، وهما ابنا الأمير مهنا بن عيسى. حيث يذكر أن لهم من القوة في العدة والعداد ما أن

(1) المصدر نفسه، ص 96.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 156.

(3) المصدر نفسه، ص 156.

(4) المصدر نفسه، ص 156، ابن بطوطة، الرحلة، ص 186.

يسيطروا سيطرتهم على أرض نجد، والقيام بالدفاع عن الحاج من الأخطار المحدقة به إذ يقول: «ومعهما من خيل العرب ورجالهم من لا يحصون كثرة فظهر منهما المحافظة على الحاج والرحال والحوطة لهم»⁽¹⁾.

الفئة السابعة (أهل الذمة: النصارى، اليهود):

وهم أهل الذمة⁽²⁾. (اليهود والنصارى) الذين عاشوا في دار الإسلام كرعايا ومواطنين، وهؤلاء يكونون أقلية كبيرة ذات أهمية في المجتمع الإسلامي، وقد لعبت دوراً مهماً في مسرح الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بلاد المشرق الإسلامي مع العلم أنهم حظوا بقدر كبير من الحرية والتسامح من الحكام والسلاطين، وهذا ما قرأناه في كتب الرحلات المغربية التي ذكرت معلومات بشيء من التفصيل عن حياتهم وأعدادهم ومعابدهم وتجارتهم.

1. النصارى :

من المعروف أن النصارى في بلاد المشرق الإسلامي أصبحوا منذ الفتح العربي أسعد حالا مما كانوا عليه تحت حكم البيزنطيين بسبب ملاقوه من تسامح ديني واجتماعي، واستمرت سياسة التسامح تجاههم سائدة طوال العصور الإسلامية حتى وصل النصارى في العصور الإسلامية إلى أرفع المناصب لا سيما في بداية الحملات الصليبية على بلاد المشرق، ومع هذا نجد أن سياسة الدول الإسلامية لم تتغير في التعامل معهم. ففي العهد الأيوبي أدخل السلطان صلاح الدين الكثير من الأقباط المصريين في خدمته، وكذلك فعل سلاطين الأيوبيين من بعده⁽³⁾.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 186.

(2) وهم أهل الذمة. إن لفظ الذمة يعني العهد. وأهل الذمة هم الذين بينهم وبين المسلمين عهد، غير أن العهد مشترك أو تبادل بين الذمي والمسلم الذي تمثله السلطة الإسلامية. وقد أوجز القلقشندي شروط الذمة في ثمانية وهي مستمدة من عهد عمر بن الخطاب. راجع في ذلك: القلقشندي، صبح الأعشى، 13، 360، 365، 357. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 181، 186.

(3) ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 455.

ويرجع البعض هذا التسامح إلى أنه جزء من السياسة الحكيمة التي وضعها السلطان لإصلاح حال اقتصاد مصر وقت أن تولى حكمها وذلك بالاستفادة من جهود جميع العناصر العاملة في الدولة بغض النظر عن أديانها لمواجهة المصاعب المالية التي نجمت عن اضطراب الأحوال في مصر في أواخر العهد الفاطمي⁽¹⁾. وبعد أن فتح صلاح الدين القدس 583هـ أظهر التسامح والعفو عن أهل المدينة من يهود ونصارى مما جعل المؤرخين يذكرونه بالثناء والتقدير⁽²⁾، ولم يشأ صلاح الدين أن يفعل مع المسيحيين واليهود مثلما فعل الصليبيون من ضروب التوحش والإيذاء التي وقعت على سكان القدس، وبناء على هذه سمح السلطان صلاح الدين لأهل الذمة بحرية العمل، كما سمح لهم بحرية العبادة، لذا عاود التجار النصارى والمسلمون نشاطهم التجاري القديم وساهموا بنصيب وافر في التجارة الداخلية وفي تجارة المرور بين الشرق والغرب.

ولم يضع السلطان أية قيود على اشتغال النصارى بالتجارة فساوى بينهم وبين بقية التجار في دفع المكوس، ومن هنا نجد العلاقات الاجتماعية بين المسلمين والنصارى تزداد رغم الظروف السياسية التي كانت تعيشها المنطقة من جراء تلك الحروب المتتالية.

وفي هذا السياق يذكر ابن جبير الكثير من المعلومات عن العلاقات بين المسلمين والنصارى في ذلك الوقت، فهو يستغرب من «النصارى المجاورين لجبل لبنان إذا رأوا بعض المنقطعين من المسلمين جلبوا لهم القوت وأحسنوا إليهم، ويقولون: هؤلاء ممن انقطعوا إلى الله عز وجل فتجب مشاركتهم»⁽³⁾.

ويزداد استغرابه، أيضاً أنه مع وقوع الفتن والنزعات المتكررة بين النصارى والمسلمين في الحصون القريبة من المدن كحادثة منازلة صلاح الدين للنصارى في حصن الكرك الذي يعترض طريق بلاد الحجاز براً ويمنع مرور القوافل عليه

(1) سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 49.

(2) Stanley iane pool: saladin and the fall of the kingdom of Jerusalem , Beirut (1964, p 234).

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 223.

نجد» اختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنجة غير منقطع .
واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكا كذلك . وتجار النصارى أيضاً لا يمنع أحد
منهم ولا يعترض . وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم وهى من
الآمنة⁽¹⁾ وتجار النصارى أيضاً يؤدون في بلاد المسلمين على سلعهم ، والاتفاق
بينهم والاعتدال في جميع الأحوال . وأهل الحرب مشتغلون بحربهم ، والناس في
عافية ، والدنيا لمن غلب⁽²⁾ .

كما يستغرب مسألة الأمان والاستقرار الذي لا يفارق الرعايا والتجار المسلمين
والنصارى بالرغم من الحروب الدائرة بينهم . وهذا إن دل ، فإنما يدل على عملية
التلاحم الاجتماعي والاقتصادي بين المسلمين والنصارى في تلك الفترة ، الأمر
الذي أثار دهشة ابن جبير بقوله : «هذه سيرة أهل هذه البلاد في حربهم وفي الفتنة
الواقعة بين أمراء المسلمين وملوكهم كذلك . ولا تعترض الرعايا ولا التجار ، فالأمن
لا يفارقهم في جميع الأحوال سلماً أو حرباً . وشأن هذه البلاد في ذلك أعجب من
يستوفى الحديث عنه⁽³⁾ .

ولم يكتف ابن جبير ببيان استغرابه في مسألة الأمن في ظل الحروب الدائرة بين
المسلمين والنصارى ، إذ نجده يبيد استغرابه أيضاً من استمرارية القوافل المتجهة
إلى بلاد النصارى بينما سببهم يدخل إلى بلاد المسلمين ، فقد لاحظ هذا الأمر جلياً
عندما ذهب مع قافلة إلى مدينة عكة وهى في حوزة النصارى⁽⁴⁾ . ولم يقف الأمر
بينهم عند هذا الحد ، فلو نظرنا إلى أحوال المسلمين في المدن والحصون التابعة
للنصارى ، نجد عملية الامتزاج القائم بينهما حيث يعتبرها ابن جبير حالة من الترفيه ،
وذلك أن المسلمين يؤدون الجزية والضرائب والغلات الزراعية شريطة أن تكون
مساكنهم بأيديهم وجميع أحوالهم متروكة لهم ، وقد عمم ابن جبير هذه التصرفات

(1) الآمنة: الأمن والاستقرار . المصدر نفسه ، ص 224 .

(2) ابن جبير ، الرحلة ، ص 223-224 .

(3) المصدر نفسه ، ص 224 .

(4) ابن جبير ، الرحلة ، ص 233 .

على جميع أهالي مدن الإفرنج المطلة على ساحل بلاد الشام⁽¹⁾، بينما ينتقد ابن جبير الجور والظلم الواقع على المسلمين من بعضهم البعض في الوقت الذي يأنس المسلم بعدل عدوه الحاكم الإفرنجي، يقول: «وهذه من الفجائع الطارئة على المسلمين: أن يشتكي الصنف الإسلامي جور صنف المالك له، ويحمد سيرة ضده وعدوه الملك له من الإفرنج، ويأنس بعدله، فإلى الله المشتكى من هذه الحال»⁽²⁾.

هذه الأمور المستغربة التي شاهدها ابن جبير ليست من نسج الخيال، فالواقع قد فرض نفسه في عملية التعايش السلمي بين الأطراف المتنازعة، ولعل ابن جبير أرجع هذه التصرفات إلى اعتدال الحكام في شؤون السياسة⁽³⁾ الذي أدى بدوره الحتمي إلى إيجاد التوازن في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين شعوب المنطقة.

أما عن أديرة النصاري وكنائسهم المشهورة، فقد ذكر ابن يونة أنه شاهد في بيت المقدس «كنيسة كبرى تدعى «كنيسة الضريح الأقدس» منسوبة إلى النصاري، يحج إليها عدد غفير منهم»⁽⁴⁾، وتعليل هذا العدد الكبير هو أن بيت المقدس كان بأيدي النصاري في ذلك الوقت، لذلك أتى العديد منهم لتأدية شعائرهم الدينية من دون قيود أو ضوابط، وقد أكد ابن يونة ذلك عندما شاهد في بيت المقدس العدد الغفير من النصاري «اليعاقة والسريان والأرمن واليونان والكرج والإفرنج، خليط من كل أمة ولسان»⁽⁵⁾.

أما العبدري فقد شاهد الكنيسة بعد استرداد المسلمين لبيت المقدس في عهد المماليك يقول «وبها كنيسة معظمة عند النصاري يحجونها في كل عام وهي التي يزعمون أن فيها قبر عيسى عليه السلام وعلى كل من يحجها منهم ضريبة معلومة للمسلمين وضروب من الإهانة يتحملها راغماً»⁽⁶⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 235.

(2) المصدر نفسه، ص 236.

(3) المصدر نفسه، ص 234.

(4) المقصود هو كنيسة القيامة المعروفة لدى النصاري. ابن يونة، الرحلة، ص 100.

(5) المصدر نفسه، ص 98-99.

(6) العبدري، الرحلة، ص 228. ابن بطوطة، الرحلة، ص 77.

والمستفاد من هذا النص تشديد المماليك على النصارى في حلهم وترحالهم، وفرض الضرائب المعلومة عليهم لتأدية شعائهم الدينية وتجرعهم المذلة من جراء ذلك، ومرجع هذا إلى سوء العلاقات السياسية والاجتماعية بين المسلمين والنصارى في عهد السلطان الظاهر بيبرس.

أما وصف الكنائس في المدن الأخرى التابعة لبلاد الشام، فقد شاهد ابن يونة كنيسة في مدينة الخليل، يقول عنها «وبها بيعة جسيمة للنصارى تدعى «كنيسة القديس إبراهيم» كانت في أيام حكم المسلمين كنيسة لليهود، حتى استولى الإفرنج عليها. وفي هذه الكنيسة ستة قبور، يقول النصارى «إنها أضرحة إبراهيم وسارة ويعقوب وليئة»⁽¹⁾. أما بظاهر مدينة حيفا فيذكر أن فيها «ديرا للنصارى يدعى «دير القديس إلياس» وعلى قمة الجبل أطلال المذبح الذي عمره هذا النبي (عليه السلام) في زمن أخاب ملك إسرائيل»⁽²⁾. وفضلاً عن عدد الكنائس التي ذكرها الرحالة في مدن بلاد الشام على الساحل الغربي نجد ابن جبير يسجل مشاهدته للكنيسة الواقعة في مدينة دمشق التي لها شأن عظيم عند الروم فهي تعرف «بكنيسة مريم، ليس بعد بيت المقدس عندهم أفضل منها. وهي حفيلة البناء، تتضمن من التصاوير أمراً عجيباً تبته الأفكار، وتستوقف الأبصار، ومراها عجب، وهي بأيدي الروم، ولا اعتراض عليهم فيها»⁽³⁾. مع وصف ابن جبير لهذه الكنيسة يعطينا أمراً في غاية الأهمية، إذ يذكر أن الكنيسة بأيدي الروم ولا اعتراض للسلطان عليهم فيها رغم أن موقعها في دمشق أكبر مدن بلاد الشام، وهذا يؤكد أن السلطان قد منح النصارى حرية تأدية شعائهم الدينية وهو في الوقت ذاته يخوض المعارك ضدهم بين الحين والآخر، وهذه الحرية التي أولاها السلطان للروم في بلاده لاشك أنها تحمل في طياتها سياسة حكيمة ينبع منها روح التسامح والاحترام للأديان الأخرى. أما الأديرة والمزارات الأخرى فيذكر ابن بطوطة أنه شاهد في مدينة بيت لحم موضع ميلاد

(1) ابن يونة، الرحلة، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 93-94.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 219.

عيسى (عليه السلام) عند أثر جذع النخلة التي يعظمها النصارى أشد التعظيم وبها العمارة الكثيرة، وهم يضيفون كل من ينزل بتلك الناحية⁽¹⁾.

كما يذكر أنه شاهد أعظم دير بالشام ومصر يسكنه الرهبان ويقصده النصارى من الآفاق وهذا الدير يعرف بدير القاروص وهو يقع بخارج مدينة اللاذقية شمال بلاد الشام، وأن كل من نزل به من المسلمين فالنصارى يضيفونه⁽²⁾.

وملاحظة ابن بطوطة لمسألة ضيافة النصارى للمسلمين في تلك الأماكن المقدسة، تعود إلى إضفاء القداسة على تلك الأماكن والترغيب في معاودة المسلمين إليها، وهي عادة أسلوب يتبعه القساوسة والرهبان لكل من يذهب إليهم.

أما عن نظرة الرحالة للأقباط النصارى في بلاد مصر، فيسجل لنا ابن جبير معلومات عن الأقباط المصريين الذين يقطنون في مدينة أخميم من الصعيد، حيث أوضح أن هذه المدينة فيها من الآثار والمصانع من بنيان القبط مع الكنائس المعمورة التي ترجع للمعاهدين النصارى من الأقباط، كما يحدثنا عن أعظم الهياكل فيها وهو من غرائب الدنيا ويقع في شرقي المدينة، ويستدل ابن جبير على ميزة في الهيكل وهي تصاوير على شكل طيور تظهر بصورة رائعة باسطة أجنحتها، توهم الناظر إليها أنها تهم بالطيران، كذلك التصاوير الأدمية وهي تماثيل تمسك بيدها سلاح أو طائر أو كأس أو إشارة شخص أو غير ذلك، ويفيض ابن جبير في معلوماته عن هذا الهيكل المزين بالتصاوير العديدة سواء في داخله وخارجه وأعلى وأسفله وكلها مختلفات الأشكال والصفة وأنه ليس هناك مكان فيه إلا وفيه صورة أو نقش أو خط بالمسند لا يفهم، حتى ذهب إلى أنه من الصعوبة قراءة المكتوب على هذه الجدران وأن المخبر عنه يقف موقف العجز والتقصير⁽³⁾.

لم يكن حرص ابن جبير منصباً على وصف الكنائس والأديرة فقط بل وجدناه

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 75.

(2) المصدر نفسه، ص 98.

(3) أراد بالخط المسند الخط الهيروغليفي الذي اشتهر به الفراعنة المصريون. (ابن جبير، الرحلة، ص 32 - 33).

حريصاً على التعرف إلى عادات النصارى واحتفالاتهم، فقد شاهد في المركب الذي أقله من مرسى عكة إلى جزيرة أقرطيش احتفالاً دينياً للنصارى يصفه بقوله: «كان للنصارى عيد مذكور عندهم احتفلوا له في إسراج وشموع، وكاد لا يخلو أحد منهم، صغيراً أو كبيراً، ذكراً أو أنثى، من شمعة في يده، وتقدم قسيسوهم للصلاة في المركب بهم قاموا واحداً واحداً لو عظهم وتذكيرهم بشرائع دينهم، والمركب يزهر كله أعلاه وأسفله سرجاً متقدة»⁽¹⁾.

وتوضح رؤية ابن جبير لذلك العيد الذي أقامه النصارى في المركب، زيادة في توافد حجاج النصارى المستمر على بيت المقدس، وأن مرسى عكة أضحى من أهم المرافىء لاستقبال هؤلاء الحجاج⁽²⁾ وذلك لموقعه الجغرافي الذي يسهل على الحجاج النصارى السفر من بلاد الروم إلى بيت المقدس في فصلين من السنة⁽³⁾.

كذلك يسجل لنا إعجابه المطلق بمظاهر احتفالات النصارى في ذلك الوقت، فهو يرى زفاف عروس في مدينة صور، وقد تجلت فيها أسمى مظاهر الترف والبذخ المعهود للنصارى به في أعراسهم، كما يصف شعور البهجة والسرور الذي ساد في ذلك العرس. يقول: «وقد احتفل لذلك جميع النصارى رجالاً ونساءً، واصطفوا سباطين عند باب العروس المهداة، والبوقات تضرب والمزامير وجميع آلات اللهوية، حتى خرجت تتهادى بين رجلين يمسكانها من يمين وشمال كأنهما من ذوي أرحامها، وهي في أبهى زي، وأفخر لباس، تسحب أذيال الحرير المذهب سحباً على الهيئة المعهودة من لباسهم، وعلى رأسها عصاة ذهب قد حفت بشبكة ذهب منسوجة، وعلى لبتها مثل ذلك منتظم، وهي رافلة في حليها وحللها، تمشي فترا في فتر مشي الحمامة أو سير الغمامة، نعوذ بالله من فتنة المناظر، وأمامها جلة رجالها من النصارى في أفخر ملابسهم البهية، تسحب أذيالهم خلفهم، ووراءها أكفاؤها ونظراؤها من النصرانيات يتهادين في أنفس الملابس ويرفلن في أرفل الحلي، والآلات اللهوية قد تقدمتهم، والمسلمون وسائر النصارى من النظار

(1) المصدر نفسه، ص 244 - 245.

(2) عرفوا باسم (البلغريين) وهم حجاج بيت المقدس. ابن جبير، الرحلة، ص 242.

(3) المصدر نفسه، ص 243.

قد عادوا في طريقهم سباطين يتطلعون فيهم ولا ينكر عليهم ذلك، فساروا حتى أدخلوها دار بعلها، وأقاموا يومهم ذلك في وليمة. فأدانا الاتفاق إلى رؤية هذا المنظر الزخرفي»⁽¹⁾.

من نافلة القول، أنه في ظل سماحة الإسلام قويت الروابط الاجتماعية بين المسلمين وأهل الذمة، فشارك كل طرف الآخر في أعياده واحتفالاته، وحاكى أهل الذمة المسلمين في ملبسهم ومظهرهم، وتبادل الفريقان الهدايا والمأكولات في المناسبات الدينية وغير الدينية، وأنه مها يكن الأمر بينهما فإننا نؤكد أن أهل الذمة لم يتعرضوا للهوان أو الاضطهاد في البلاد الإسلامية إلا في أوقات الشدة والاضطرابات والفتن⁽²⁾. وفيما عدا ذلك تشهد الكتابات المعاصرة⁽³⁾ أنهم تمتعوا في العصور الإسلامية بكل ما تمتع به إخوانهم المسلمون من حقوق وامتيازات⁽⁴⁾.

2 - اليهود

في الحقيقة تحتل رحلة بنيامين التطيلي مكانة متميزة في إلقاء الضوء على أوضاع اليهود وتوزيعات عناصرهم وأعدادهم، وكذلك نشاطهم الاقتصادي سواء على الصعيدين التجاري أو الصناعي على نحو لا نجد له نظيراً لدى الرحالة الآخرين، كما لم يفته الحديث بالتفصيل عن أوضاعهم في الحواضر المشرقية مثل

(1) المصدر نفسه، ص 238-239.

(2) حدث في سنة 579 هـ أن قامت حملة من نصارى الشام (الصلبيين) اجتمعوا وأنشأوا مراكب ثم خرجوا بها إلى البحر الأحمر فتعرضوا للحجاج وأحرقوا عدداً من المراكب ونهبوا الميرة المعدة لمكة والمدينة، وهموا بالتوجه إلى المدينة لإخراج رفات الرسول (ص) من ضريحه، فما كان جزاؤهم من قبل صلاح الدين إلا القتل والأسر جزاء وفاقاً لما كانوا يعملون. المصدر نفسه، ص 30.

(3) سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 55.

(4) أفاد ابن جبير أن الصليبيين استعملوا الموظفين الألبان من نصارى العرب في الأعمال الإدارية ولتسهيل التفاهم مع المسلمين ممن يستعملون العربية، ابن جبير، الرحلة، ص 241، 236، هذا ونجد إشارات ولقطات تاريخية من المصادر المشرقية تتفق مع الرحالة الأندلسي. انظر إلى: المقرئ، الخطط، ج 3، ص 404 - 406. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 8، ص 132 - 134.

بغداد والقاهرة وبيت المقدس وما جاورها من المدن وذلك لما تحتويه من المواقع المقدسة، خصوصاً مقابر كبار رجال الدين، وما يعيش فيها من الفئات اليهودية المتعددة المذاهب الذين اشتهروا بأعمال تجارية وصناعية، الأمر الذي ساعد على توطينهم في المناطق المقدسة والتجارية، ومن المرجح أن اليهود شكلوا عناصر نشطة ومؤثرة عملت على ازدهار التجارة في حوض البحر المتوسط خاصة في بلاد الشام وإن كان تصنيفهم في التركيبة السكانية في الدرجة الدونية سواء في بلاد المسلمين أو لدى النصارى في مملكة بيت المقدس، والملاحظ أن عددهم كان يتزايد خاصة في المدن الإسلامية إذا ما قورن بالمدن الخاضعة للسيادة الصليبية، ويكفي ما ذكره بنيامين عن توزيعات اليهود العديدة في المدن الشامية المختلفة. وتعليل ذلك يعود إلى السلوك الإسلامي تجاه اليهود داخل المجتمع الإسلامي في بلاد الشام والعراق ومصر، فإذا كانت عناصر اليهود قد عانت من الاضطهادات والمذابح في بداية الحملات الصليبية، كما صدر مرسوم رسمي يمنعهم من الإقامة في مملكة المقدس خشية أن يؤدي وجودهم إلى تدنيس قدسية المدينة، فإن قدومهم إلى القدس كان من أجل إنجاز بعض المهام التجارية أو أداء بعض الطقوس الدينية ولربما دفعوا مقابل هذا رسوما معينة من أجل الموافقة على دخولهم⁽¹⁾. والواقع أن أعداد اليهود لم تكن كبيرة مقارنة بوجودهم في البلاد التابعة للسيادة الإسلامية بسبب أن بيت المقدس لم يكن ذا أهمية اقتصادية، وأن أهميته اتسمت بالطابع الديني المحض، ثم إن هناك إشارات وردت في مؤلفات رحالة آخرين قدموا إلى المنطقة بعد رحلة بنيامين إلى مملكة المقدس، أعطت انطباعات بأن أعداد اليهود في تناقص مستمر⁽²⁾.

ومن الأمور ذات الدلالة أن بنيامين لم يشر البتة إلى أية اضطهادات لحقت باليهود في المناطق الخاضعة للسيادة الإسلامية، وذلك لما يتمتع به حكام المسلمين

(1) انظر رأي براور.

Power, "The settlement of the Latinos in Jerusalem", *speculum*, vol. Xx VII, p.494, not s (21).

(2) محمد مؤنس عوض، الرحالة الأوربيون، ص 161.

من ثقافة ودراية في معاملتهم لأهل الذمة، فعلى سبيل المثال يذكر بنيامين «أن أعداد اليهود في بغداد بلغوا أربعين ألف يهودي وهم يعيشون في عز ورفاهية في ظل أمير المؤمنين الخليفة. وبينهم عدد من كبار العلماء ورؤساء المشيخة وعلماء الدين. ولهم في بغداد عشر مدارس مهمة»⁽¹⁾. وقد أثنى بنيامين على الخليفة العباسي في علاقته الوطيدة مع اليهود ومعرفته الواسعة بلغتهم وأمور دينهم. بقوله: «وفي هذا القصر يعقد الخليفة العباسي الكبير مجلس بلاطه. وهو حسن المعاملة لليهود. وفي حاشيته عدد منهم وهو عليم بمختلف اللغات، عارف بتوراة موسى، يحسن اللغة العبرية قراءة وكتابة»⁽²⁾. أما عن نشاط اليهود الديني والسياسي فيذكر لنا بنيامين معلومات غنية عنهم خاصة في بغداد حيث موطن رئيس العلماء جميعهم المعروف بـ «سيدنا رأس الجالوت» وهو معترف به من قبل خلفاء الدولة العباسية وذلك لأن بيده وثيقة تثبت انتهاء نسبه إلى النبي الملك داود. وهو يستمد سلطانه من كتاب عهد يوجه إليه من الخليفة أمير المؤمنين عملاً بالشرع المحمدي. وينتقل هذا المنصب إلى ذريته بالوراثة⁽³⁾. ويعدد بنيامين مدارس اليهود في بغداد، التي بلغ عددها عشر مدارس مهمة، وعرف برؤسائها العشرة وقد أسماهم بالمعتكفين، فهم لا عمل لهم غير النظر في مصالح أبناء طائفتهم ويقضون بين الناس طوال أيام الأسبوع كل في مدرسته. أما يوم الاثنين فيجتمعون في مجلس كبيرهم رأس المشيخة المعروف «غاؤون يعقوب» للنظر في أحوال رعيته مجتمعين، ورئيس المشيخة هذا ينتسب إلى سبط لاوي من آل موسى النبي ﷺ، لذلك فهو يمثل بالنسبة لهم الزعيم الديني لليهود⁽⁴⁾.

أما عن رأس الجالوت فهو رئيسهم السياسي الذي يمثلهم عند الخليفة، وهو المعني بمقابلة الخليفة في المواسم والأعياد، «فعندما يخرج رأس الجالوت لمقابلة الخليفة يسير معه الفرسان من اليهود والمسلمين، ويتقدم الموكب مناد

(1) ابن يونة، الرحلة، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 136 - 137.

(4) المصدر نفسه، ص 135 - 136.

ينادي بالناس: «اعملوا الطريق لسيدنا ابن داود»، ويكون الرئيس ممتطيا صهوة جواده وعليه حلة من حرير مقصب وعلى رأسه عمامة كبيرة تتدلى منها قطعة قماش مربوطة بسلسلة منقوش عليها شعار الخليفة.

«وعندما يمثل في حضرة الخليفة يبادر إلى لثم يده وعندئذ ينهض الخليفة وينهض مع الحجاب ورجال الحاشية فيجلس الرئيس فوق كرسي مخصص بجلوسه قبالة الخليفة. ويسري نفوذ رأس الجالوت على جميع طوائف اليهود المنتشرين في العراق وبلاد خراسان واليمن والجزيرة وأرمينية وبلاد اللان⁽¹⁾ والتركمان⁽²⁾ وسيبيريا وجورجية حتى شواطئ نهر جيحون⁽³⁾ وحدود سمرقند⁽⁴⁾ وبلد التبت⁽⁵⁾ وديار الهند⁽⁶⁾. ويخالف المؤرخ آدم متز هذا الرأي ويقول إن كلمة رأس الجالوت لا تسري إلا على شرقي الفرات⁽⁷⁾.

وبعد أن يتسلم كتاب العهد يضع أمير المؤمنين يده على رأس الرئيس الجديد ومن ثم يعود إلى داره بموكبه الخاص وحوله الجماهير الغفيرة وتنفخ أمامه البوقات وتقرع الطبول⁽⁸⁾. واليهود لهم في بغداد ثمان وعشرون كنيسة، قسم منها في جانب الرصافة وقسم منها في جانب الكرخ، وكنيسة رأس الجالوت بناء جسيم، فيه الأساطين من الرخام المنقوشة بالأصباغ الزاهية المزوقة بالفضة والذهب، وتزدان رؤوس الأساطين بكتابات من المزامير بحروف من ذهب. وفي صدر الكنيسة مصطبة

(1) اللان: وهي البلاد المعروفة اليوم باسم أذربيجان. ابن يونة، الرحلة، ص 138. وهي من ممالك أرمينية. ياقوت، معجم البلدان، ج 1، ص 160.

(2) التركمان: وهي بلاد الترك تصل في امتدادها إلى الهند والصين. ياقوت، معجم البلدان، ج 2، ص 23.

(3) جيحون: ينبع من جبل يقع بين السند والهند وكابل، ياقوت، معجم البلدان، ج 2، ص 196-197.

(4) سمرقند: من بلاد ما وراء النهر. ياقوت، معجم البلدان، ج 3، ص 246.

(5) التبت: تقع بين الهند والصين. ياقوت، معجم البلدان، ج 2، ص 85.

(6) ابن يونة، الرحلة، ص 137-138.

(7) آدم متز، الحضارة، ج 1، ص 95.

(8) ابن يونة، الرحلة، ص 138.

يصعد إليها عشر درجات من رخام، وفوقها الأريكة المخصصة لرأس الجالوت أمير آل داود⁽¹⁾. ورأس الجالوت هو الذي يعين الربيين في البلدان، وهم يشخصون إلى بغداد بعد نصبهم لمقابلة الرئيس ويحملون إليه الهدايا والعطايا، ويمتلك الرئيس القطارات الواسعة والمزارع والبساتين وأكثرها مما ورثه عن أجداده، وأملاكه هذه مصونة ليس من حق أحد أن يتزعمها منه، وله إيراد سنوي عظيم من الفنادق والأسواق مع الحكمة والفقه بأحكام التوراة والتلمود⁽²⁾.

أما اليهود في مصر فقد قدرهم بنيامين في عصر سلطان مصر الفاطمي بنحو ألفي يهودي بينهم عدد كبير من الأغنياء والعلماء⁽³⁾، ويبدو أن ثروة مصر واتساع تجارتها في ذلك العصر اجتذبت كثيراً من اليهود الشاميين والعراقيين والفلسطينيين، كذلك يبدو أن هؤلاء اليهود الذين استقروا في مصر احتفظوا بمعابدهم الخاصة، فقد ذكر بنيامين أن لهم كنيستين. الأولى لليهود فلسطين وتسمى «كنيس الشاميين» والثانية لليهود بابل وتسمى «كنيسة العراقيين» وتختلف هاتان الجماعتان في كيفية تقسيم التوراة، ويجتمع أبناء الطائفتين مرتين في العام لإقامة الصلاة مجتمعين، الأولى في يوم «مهرجان التوراة» والثانية في عيد نزول التوراة⁽⁴⁾. أما عن زعيمهم الديني فهو الناغيد (الزعيم) نثانيال بن صموئيل، رأس الميثية، رئيس الجماعات اليهودية في القطر المصري، والموكل بترسيم الربانيين والأئمة في الكنائس اليهودية. وهو كذلك أحد عمال الملك الكبير المقيم في قلعة «صوعن» كرسي المملكة العربية⁽⁵⁾.

أما مدينة دمشق فقد قدر بنيامين أعداد اليهود فيها بنحو ثلاثة آلاف يهودي بينهم العلماء وذوو اليسار وفيها مقام رأس الميثية لعلماء فلسطين الربى عزريه ومعه أخوه قاضي القضاة سرشالوم والربى يوسف خامس أساتذة الميثية. والعميد

(1) ابن يونة، الرحلة، ص 139.

(2) المصدر نفسه، ص 138.

(3) المصدر نفسه، ص 171.

(4) المصدر نفسه، ص 172.

(5) المصدر نفسه، ص 172.

الواعظ مصلح، وفخر الأخبار مثير وأمين سر المشية يوسف من الفلات، والخازن مثير، والطبيب صادق وفيها أيضاً نحو المائتين من القرائين⁽¹⁾. ومما لا شك فيه أن دمشق في ذلك العصر كانت تمثل أهمية سياسية واقتصادية لدى اليهود. فهي حاضرة السلطان نور الدين الزنكي (541 / 569هـ) - (1146 / 1173م) الذي كان له دور سياسي مهم تجاه الحملات الصليبية آنذاك. كما أن دمشق تمثل حلقة الاتصال بين بلاد العراق والشام من ناحية والشام ومصر من ناحية أخرى، لذا نجد الأعداد المتزايدة من اليهود فيها، كما أنها تعتبر من أهم المدن التي استقطبت اليهود من مدن فلسطين عقب الحملة الصليبية الأولى والتي قامت باضطهاد اليهود وطردهم من المدن المقدسة.

وقد تطرق بنيامين لفرق اليهود وطوائفهم، فمن أهم ما ذكره طائفة السامرة (الكوتيين) الذين استوطنوا مدن بلاد الشام وبالأخص مدينة نابلس، فهو يذكر أن فيها نحو الألف منهم وليس فيها يهود. أما عن صفة عقيدتهم «فهم يتبعون أسفار موسى عليه السلام، لا يؤمنون بغيرها وعندهم الكهنة ممن يدعي الانتساب إلى هرون الكاهن يعرفون بالهرونية وهم يعتزلون البشر ولا يتزوجون بغير بنات نحلتهن، ويلقنون الناس شعائرهم الخاصة، ينحرون الأضاحي في وقفة عيد الفصح على مذبح لهم في جبل الجرزيم، يزعمون أنه مشيد بالحجارة التي نصبها بنو إسرائيل تذكاراً لعبورهم نهر الأردن ويزعمون كذلك أنهم من سبط أفرام وأن عندهم قبر يوسف الصديق بن يعقوب عليه السلام ويبرهنون على زعمهم هذا بما جاء في التوراة.. ولهم كتابة خاصة بهم ينقصها ثلاثة أحرف هي الحاء والهاء والعين...، كما أنهم لا يستطيعون أن يقولوا إبراهيم أو إسحق أو يعقوب. ويمكن البت بأنهم غرباء بني إسرائيل. وهذه الحروف ناقصة في توراة موسى التي عندهم أيضاً. وهم يتعدون عن كل ما يدنسهم لا يقربون ميتاً أو عظماً بشرياً أو جثة أو قبراً، وإذا قصدوا كنيستهم للصلاة افتضوا عنهم أثوابهم واغتسلوا بالماء واستبدلوها بأثواب غيرها. وهذا جاري عادتهم يومياً»⁽²⁾.

(1) ابن يونة، الرحلة، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ص 96-97.

ومن الملاحظ أن ابن جبير يؤكد ما نقله بنيامين عن تلك الفرقة خاصة في مدينة نابلس، فقد ذكر في مجمل حديثه عن جهاد صلاح الدين ضد النصارى في بلاد الشام أنه داهم مدينة نابلس واستولى عليها وسبى كل من فيها وكان من الذين سباهم فرقة من اليهود توف بالسمره منسوبة إلى السامري، وقد أبسط فيهم القتل الذريع⁽¹⁾. أما عن مزارات اليهود المقدسة، فقد روى بنيامين مرقد حزقيال (الكفل) وهو من أهم وأقدس المزارات اليهودية التي تقع «على شاطئ الفرات وهو بناء جسيم يحتوي على ستين صومعة لكل منها برج ويتوسط أكبر هذه الصوامع منبر، خلفه مرقد النبي حزقيال بن يوزي الكاهن، تعلوه قبة كبيرة هي آية في حسن الإنشاء. ويقال إنها من بناء يكنيه ملك يهوذا... ومرقد حزقيال على فرع من الفرات يدعى كيبار. منقوش على حجارتها اسم يكنيه الملك وأتباعه وفي آخر الثبت اسم حزقيال النبي. وهذا المقام يعظمه اليهود ويحجونه من أقاصي البلاد للتبرك به وإقامة الصلاة فيه»⁽²⁾. أما احتفالاتهم وأعيادهم، فيذكر أنه عندما «يحل موسم زيارة مرقد حزقيال بين عيد رأس السنة وعيد الكفارة تقام الأفراح والمهرجانات، يحضرها من بغداد رأس الجالوت ورأس المشيبة، فتضطر الجموع الغفيرة إلى الإقامة في العراء، ويمتد مخيمهم إلى مسافة اثنين وعشرين ميلاً، ويقيم الأعراب في هذا الموسم سوقاً عظيمة يبيعون فيه أنواع السلع من الحجاج. في يوم عيد الكفارة تتلى فصول من أسفار موسى عليه السلام من مخطوط كبير يقال إن حزقيال كتبه بيده، وفي مقام النبي حزقيال طائفة من المجاورين (المشيبة) مهمتهم العناية بالزوار القادمين من بلاد فارس ومادي ممن يندرون حج قبر هذا النبي، فيكونون لهم أدلاء ومرشدين. ومن زوار هذا المرقد أيضاً جماعة من أتقياء المسلمين، يؤمونه لإقامة الصلاة فيه، له في قلوبهم حرمة كبيرة، ويسمونه بلغتهم (دار المليحة). ولهذا المرقد أوقاف واسعة من العقار والضياع، يقال أنها من تركة الملك يكنيه فلما تولى محمد (المقتفي) خليفة المسلمين على البلاد أيد حق المرقد في هذه الأوقاف»⁽³⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 233.

(2) ابن يونة، الرحلة، ص 142 - 143.

(3) المصدر نفسه، ص 143 - 144.

ومما هو جدير بالذكر في هذا السياق التمسك الشديد بتقاليد الديانة اليهودية. فقد كان يهود بغداد وغيرهم يتميزون بتمسكهم الشديد بالعادات والتقاليد الدينية وتعصبهم لها ولو أدى ذلك إلى هلاكهم. ومن هذه التقاليد التي يحافظون عليها عطلة يوم السبت فهم لا يعملون في هذا اليوم أبداً، ويذكر ابن الأثير في كتابه أنه صادف في سنة (501هـ / 1107م) أن احترقت خزانة ابن جرادة وهلك فيها الكثير من الناس واحترق ما لا حد له من الأمتعة والأموال وأثاث البيوت، وكان بها جماعة من اليهود لم ينقلوا شيئاً لتمسكهم بسبتهم، وكان بعض أهله قد عبروا إلى الجانب الغربي للفرجة على عاداتهم في السبت الذي يلي العيد فعادوا فوجدوا بيوتهم قد خربت وأهلهم قد احترقوا وأموالهم قد هلكت»⁽¹⁾.

الفئة الثامنة (الرقيق):

ومن فئات المجتمع الرقيق الذين كوّنوا فئة كبيرة من سبي الحروب فمنهم الصقلي والرومي والزنجي والتركي⁽²⁾. وكانوا يشترون من أسواق النخاسة ويستخدمون في المنازل أو في خدمة أسيادهم في تجاراتهم أو صناعاتهم أو في الزراعة.

وكان الرقيق يؤلفون الأغلبية الساحقة من طبقة الخدم، وهم الجواري والإماء، والرقيق والخصيان، وقد جلب أغلب الرقيق من بلاد ما وراء النهر على أيدي النخاسين الذين اتخذوا من تجارة الرقيق، صناعة لهم⁽³⁾. كما كانت مصر وشمال إفريقيا وشمال بلاد العرب من أهم أسواق الرقيق. يذكر ابن يونة في هذا الإطار اشتغال أهل أسوان بهذا النوع من التجارة، يقول «وأهل أسوان يخرجون لصيد العبيد في أراضي هؤلاء الزنوج. وهم إذا خرجوا حملوا معهم الخبز والزبيب والتين. فيجتذبون الزنوج ويرغبونهم حتى يتبعوهم، ثم يبيعونهم في أسواق النخاسة بمصر وما جاورها من البلدان»⁽⁴⁾.

(1) ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 455.

(2) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام الديني والسياسي، ص 626.

(3) آدم متز، الحضارة الإسلامية، ج 6، ص 268.

(4) ابن يونة، الرحلة، ص 170.

كما شاع استخدام الخدام في المجتمع الحجازي لخدمة الحرمين الشريفين، وأشرف مكة وساداتها⁽¹⁾ وأغلب أهل السودان كانوا يجلبون من أماكن متفرقة مثل الحبشة والنوبة والديلم⁽²⁾، واستخدموا عادة كحرس خاص لذوي السلطة والنفوذ، ويلاحظ ابن جبير أثناء دخوله الحرم المكي الرجال السودان المعروفين بالحرابة، والمكلفين بحراسة أمير مكة، وكيفية حراستهم أن يطوفوا أمامه وبأيديهم الحراب⁽³⁾.

وينقسم العبيد في مكة إلى فئتين: الأولى تضم أتباع الأمير وأعوانه وخواصه الذين يسهرون على راحته وخدمته وحمايته. والثانية تضم الذين يقومون بالخدمة في المنازل أو الحقول أو الذين يخدمون التجار⁽⁴⁾.

أما الإماء والجواري فكان يجلبن إلى أسواق الحجاز والعالم الإسلامي من أسواق النخاسة من مختلف الأنحاء، فكان بعضهم يشتري الجارية لجمال منظرها أو لعدوية صوتها أو علو ذكائها وجودة شعرها، ومن أصنافهن الحبشيات والروميات والشركسيات أو العرييات المولودات في المدينة والطائف واليمامة ومصر⁽⁵⁾. واشتهر أمراء الحجاز بنكاح الجواري الحبشيات، بدليل أن بعض أشرف مكة من أبناء الإماء كالأمير أبي سعد علي بن قتادة الذي كانت أمة حبشية⁽⁶⁾. وربما يكون الداعي إلى التزوج بهذا الجنس هو تدعيم سلطة الشريف المتولي للإمارة.

في الحقيقة لم تترك لنا الرحلات شيئاً ذا غناء عن الإماء والجواري والخدم الأحرار، لهذا أتت صورة هذه الفئة في مدوناتهم محدودة.

(1) ابن خلدون، العبر، ج 4، ص 99.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 135.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 64.

(4) جميل حرب، الحجاز واليمن في العصر الأيوبي، ص 230.

(5) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام الديني والسياسي، ص 626-627.

(6) الطبري، إتحاف فضلاء الزمن، ج 1، ص 37. عز الدين بن فهد، غاية المرام، ج 2، ص 637-76.

ثانياً: العادات والأخلاق (صور ونماذج)

1 - العادات الاجتماعية عند أهل الحجاز:

يذكر ابن جبير معلومات جمة عن عادات أهل مكة وأخلاقهم، وذلك عندما أدى مناسك الحج في تلك الفترة، فقد ذكر في رحلته الكثير من عاداتهم، منها الاحتفال بمطلع أول كل شهر هجري، إذ كان الأمير بعد رؤية الهلال يبكر عند طلوع الشمس مع بنيه وقادته، والقراء يقرأون أمامه كما يتقدمه رجاله المعروفون بالحراية يسرون أمامه وحواليه، ممسكين بحرابهم في أيديهم وهو يبدي الورع والسكينة والوقار حتى يصل إلى الحرم فيصلّي ركعتين، ويطوف حول الكعبة وكان المؤذن الزمزمي ومعه صبي من أبنائه كلما أنهى الأمير شوطاً يكثران من الدعاء له ويهتانه بحلول الشهر بكلام مسجوع ويختتمان ذلك بثلاثة أو أربعة أبيات من الشعر في مدحه ومدح أسلافه وذكر سابقة النبوة، وهكذا حتى نهاية الطواف وبعد ذلك يتوجه الأمير إلى الملتزم فيصلّي ركعتين، وكذلك يفعل خلف مقام إبراهيم عليه السلام ثم ينصرف عائداً إلى منازلهم ولا يظهر في الحرم حتى حلول شهر آخر⁽¹⁾ وخلال ذلك كانت توقد الشموع والمشاعل في الحرم وتوقد ثرياته، والمشاعل في صوامع الأربع وعلى سطحه. وأقام المؤذن ليلة رؤية الهلال مكبراً ومهللاً ومسبحاً، وأكثر الأئمة يحيون تلك الليلة، وأكثر الناس يصلون ويطوفون ويهللون ويكبرون⁽²⁾.

إضافة إلى ذلك فإن أهل مكة كانوا يبادرون عند حلول كل شهر بمصافحة بعضهم ويهنئ كل واحد منهم الآخر بحلول الشهر متناسين أحقادهم وخلافاتهم⁽³⁾.

كما كان لبعض الأشهر الهجرية عند أهل مكة أهمية خاصة كشهر رجب الذي

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 64 - 65.

(2) المصدر نفسه، ص 115.

(3) المصدر نفسه، ص 88.

يعتبر موسماً كبيراً وعيداً من أكبر أعياد مكة، وتوارثوا ذلك عن أسلافهم ويقال إنهم توارثوا ذلك عن الجاهلية، إذ كانوا يسمونه منصل الأسنة⁽¹⁾. وهو أحد الأشهر الحرم.⁽²⁾ يبين ابن جبيرة أهمية الشهر حيث تتم فيه العمرة الرجبية التي كانت تعادل عند أهل مكة وقفة عرفة، وكان يفد إلى مكة أعداد كبيرة من المناطق المجاورة ومن البلاد الإسلامية، وكانوا يستعدون للاحتفال بتلك العمرة قبل حلول الشهر، فيخرج أهل مكة ومن يحضر إليها للعمرة إلى التنعيم، وسادات أهل مكة راكبون في الهوادج المشدودة على الإبل والمكسوة بأنواع الحرير أو الكتان الرقيق حسب ثراء الهودج، وقد زينت الإبل بمختلف أنواع الزينة من قلائد الحرير وغيرها. وكانت أستار الهوادج تصل أحياناً إلى الأرض، من تلك الهوادج التي شاهدها ابن جبيرة هودج الأميرة جمانة بنت فليته عمة الأمير مكثروالي مكة. فإن أذيال السترة كانت تنسحب على الأرض انسحاباً، وكذلك ستائر هودج حرم الأمير وقواده والتي كانت تلوح على ظهور الإبل كالقباب المضروبة فيخيل للناظر إليها أنها محلة قد ضربت أبنيتها من كل لون رائق⁽³⁾. وخلال ذلك يسير الأمير يحف به قواده ويتقدمه أبنائه والرايات تخفق أمامه والطبول والدبابب تضرب بين يديه وهو يظهر السكينة والوقار.

وبعد وصولهم الميقات وقضاء الفرض يقفلون عائدين والعساكر بين يدي الأمير يلعبون ويمرحون كما يشترك الأعراب في ذلك الاحتفال، إذ كانوا يركبون نجبا صهباء اللون ذات جمال بديع يسابقون بها الخيل رافعين أصواتهم بالدعاء للأمير. وبعد وصول الركب إلى الحرم يطوف الأمير حول الكعبة بعد أن يصلي خلف الملتزم والمقام. ثم يسعى بين الصفا والمروة راكباً، يحف به قواده وجنده، وبعد الفراغ من السعي يتوجه الأمير إلى منزله في حين يبقى الناس يطوفون ويسعون⁽⁴⁾.

(1) أنصل الأسنة: أزال نصالها، وسمي الشهر بذلك لأن القتال كان محرماً فيه. ابن جبيرة، الرحلة، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

(3) المصدر نفسه، ص 193.

(4) ابن جبيرة، الرحلة، ص 94، 95.

وبعد انتهاء الاحتفال بأمر الأمير تضرب الطبول والدبّادب⁽¹⁾ إلا أن العمرة كانت تتواصل طيلة شهر رجب وبالذات في أوله ووسطه والسابع والعشرين منه.

أما عمرة الأكمة التي كانت تتم في السابع والعشرين منه فقد سميت بذلك لأن الناس كانوا يحرمون من أكمة أمام مسجد عائشة رضي الله عنها بالقرب من مسجد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والأصل في هذه العمرة الأكمة عندهم أن الصحابي عبد الله بن الزبير رضي الله عنه لما فرغ من بناء الكعبة خرج معتمراً وأهل مكة معه فانتهى إلى تلك الأكمة فأحرم منها وكان ذلك في اليوم السابع والعشرين من رجب، وبقيت تلك العمرة سنة عند أهل مكة في ذلك اليوم بعينه وعلى تلك الأكمة بعينها⁽²⁾.

كما جرت العادة في ذلك الشهر أن تسير قافلة من مكة إلى المدينة لزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقبري صاحبيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

ومن العادات الاجتماعية أيضاً تخصيص اليوم التاسع والعشرين من رجب من كل عام لإفراد البيت الحرام للنساء خاصة اللائي يتجهزن لذلك اليوم ويستعددن استعداداً عظيماً بحيث لا تبقى امرأة في مكة دون خروج إلى الحرم، وكان الشيبون يفتحون لهن الكعبة فيتزاحمن عند بابها تزاحماً حتى يقعن على بعضهن من شدة الزحام، فترى بينهن الصائحة والمعولة والمكبرة ويمكن تشبيه ذلك اليوم بيوم السرو واليمن أو يوم الأعاجم، والسبب في ذلك أنه لم تتح لهن الفرصة في غير ذلك اليوم للوصول إلى الكعبة أو الحجر الأسود⁽³⁾.

وجرت العادة أيضاً في ذلك الموسم أن يبكر الشيبون إلى غسل الكعبة في اليوم التالي لما قد يكون قد أصابها من النجاسة بسبب دخول الأطفال الصغار مع أمهاتهم. ولكن هناك عادة سيئة وهي أن يقوم بعض الرجال والنساء على السواء خلال عملية الغسل بغسل وجوههم وأيديهم بالماء المنساب والذي قصد به إزالة

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ص 100.

النجاسة تبركاً به وربما أحضروا بعض الأواني ليجمعوا فيها الماء متناسين الغرض الذي من أجله تغسل الكعبة⁽¹⁾.

وكذلك من عاداتهم أيضاً أنه في حالة إصابة البلاد بالجذب والقحط أن يؤدي أهل مكة صلاة الاستسقاء تجاه الكعبة وذلك بعد أن يحثهم قاضي مكة على ذلك ويطلب منهم صيام ثلاثة أيام قبله فيبكر الشيبون بفتح الباب المكرم من البيت ثم يقبل القاضي بين رايتيه السوداوين لابساً ثياباً بيضاء، وفي اليوم الرابع يخرجون بالمصحف العثماني ثم ينادى في الناس إلى الصلاة الجامعة فيصلّي القاضي بهم خلف المقام الكريم وبعد انتهاء الصلاة يخطب خطبة بليغة فيها من الوعظ والاستغفار حتى تذرف الدموع ويعلى الضجيج، ثم يتابعون الصلاة ثلاثة أيام متتالية على الصفة المذكورة، كما حدث سنة 579هـ / 1184م⁽²⁾، ولا ينفصلون عن مقامهم إلا ورحمة الله قد تداركتهم⁽³⁾.

ومن العادات التي كانت تحدث في مكة أنه في حالة سقوط المطر على الكعبة يبادر الناس إلى الحجر فيقضون تحت الميزاب متجردين من ثيابهم يلحقون الماء الذي يصبه الميزاب برؤوسهم وأيديهم وأفواههم وكانوا يتزاحمون عليه زحاماً شديداً، وكل واحد منهم يعمل على أن يسقط الماء على جسمه وخلال ذلك يكون ويكثرون من الدعاء إلى الله والنساء يقفن خارج الحجر ينظرن وعيونهن تدمع متمنيات أن يقفن ذلك الموقف، وكان بعض الحجاج المتأخرين يبل ثوبه بذلك الماء ويعصره في أيدي بعض منهن فيتلقينه شرباً ومسحاً على الوجوه والأبدان⁽⁴⁾.

وقد جرت العادة أن من يقوم بزيارة مكة حاجاً أو معتمراً يتوجه إلى غار ثور الذي أوى إليه الرسول ﷺ وأبو بكر رضي الله عنه عند هجرتهما إلى يثرب لمشاهدته، ويوجد بالغار شق يعتقد الناس أن الرسول صلى الله عليه وسلم وصاحبه

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 100-101.

(2) المصدر نفسه، ص 119-120.

(3) المصدر نفسه، ص 70.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 82-83.

قد دخلا الغار منه، وكان الناس يحاولون الدخول من ذلك الشق اقتداء بهما ولا يدخلون من الباب، وكان البعض منهم يلاقي المشقة في محاولتهم للدخول فالعقلاء منهم كانوا يجتنبونه لهذا السبب، وكان عوام الناس يزعمون أن الذي لا يسع عليه في الدخول فهو ابن زنا، لذلك فإن من يحدث له ذلك يقف موقفاً مخجلاً بالرغم مما يعانيه في سبيل ذلك من مشقة⁽¹⁾.

ومن العادات الاجتماعية استشفاء الناس بتراب المدينة وثمرها وذلك ما خبر عنه ابن جبير عندما تحدث عن مسجد حمزة رضي الله عنه وهو بقبة جبل أحد والشهداء رضي الله عنهم بإزائه وحول الشهداء تربة حمراء هي التربة التي تنسب إلى حمزة ويتبرك الناس بها⁽²⁾.

كما كان هناك عادة تفتح فيها الكعبة لسرو اليمن أو للنساء وأيضاً تفتح الكعبة أياماً للأعاجم العراقيين والخراسانيين وغيرهم من الذين كانوا يأتون للحج مع أمير الركب العراقي. وكانوا يتزاحمون أثناء ذلك ازدحاماً شديداً، ووصف ذلك ابن جبير بقوله: «فظهر من تزاحمهم وتطارحهم على الباب الكريم ووصول بعضهم على بعض وسباحة بعضهم على رؤوس بعض وكأنهم في غدير من الماء، أمر لم ير أهول منه يؤدي إلى تلف المهج وكسر الأعضاء وهم خلال ذلك لا يباليون ولا يتوقفون، بل يلقون بأنفسهم على ذلك البيت الكريم من فرط الطرب والارتياح إلقاء الفراش بنفسه على المصباح»⁽³⁾. ولم يقتصر الأمر عند ذلك الحد بل كان يموت البعض في ذلك المزدحم الشديد، وليس ذلك فقط بل كانت تشترك نساؤهم «فيخرجن وقد نضجت جلودهن طبخاً في مضيق ذلك المعترك الذي حمي بأنفاس الشوق وطيشه»⁽⁴⁾.

وكان سدنة البيت وهم (الشيبون) يخشون منهم وذلك عندما يرومون الدخول إلى البيت ولم يستطيعوا ويصل بهم الأمر أن يتعلقوا بأستار الكعبة ولربما

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 81-82-120.

(2) المصدر نفسه، ص 148.

(3) المصدر نفسه، ص 136.

(4) المصدر نفسه، ص 136.

يطؤون الرؤوس والأعناق حتى يدخلوا البيت، لذلك كانوا عندما يعلمون بقدمهم يقومون بتشمير أستار الكعبة أكثر من مترين من جوانبها الأربعة كما يرفعون القبة الخشبية ويضعون بدلاً منها قبة حديد خوفاً من تكسيرها، لأنها لو لم تكن حديداً لأكلوها أكلاً فضلاً عن غير ذلك⁽¹⁾.

ومما هو جدير بالذكر استمرار نقد الرحالة لمسألة الازدحام والاختلاط بين الناس في تأدية المناسك، فها هو العبدري يسجل ملاحظات ابن جبير نفسها حيث يذكر ازدحام الناس وتقاتلهم في تأدية الشعائر، ويضيف أيضاً في انتقاده البدع والمناكر التي لا تحصرها عبارة في هذا المكان المقدس. فيذكر على سبيل المثال عدم استطاعته دخول قبة زمزم لكثرة الازدحام حتى انتظر ملياً لمعاودة دخوله مرة أخرى فلم يقدر بسبب المضايقة والمدافعة، وأنه رأى تساقط الرجال على النساء والعكس من ذلك مع التأهب للقتال والاستعداد للدفاع والملاكمة في لمس الحجر الأسود أو على دخول الكعبة الشريفة، ويضرب لنا مثلاً أنه رأى رجلاً ينزوي ليجد ما يتعلق به فصادف ساق امرأة فقبض عليه من أعلاه وتعلق به من غير حائل للوصول إلى باب الكعبة، ويذكر أيضاً من جهلهم أنهم يتقاتلون على ماء زمزم حتى أن أحدهم يأخذ الدلو فيصبه على نفسه بشيابه فيلوث الموضع وينقل في ذلك أشياء مالها وجود مثل زيادة الماء⁽²⁾.

كما ينتقد استخفاف الناس بالمواضع الشريفة حيث تكثر الأوساخ والقمامات في موسم الحج، وهذا ما لاحظته عندما دخل مسجد دار الندوة فوجده ملآن من الأوساخ والقمامات⁽³⁾، ومسجد الخيف بمنى حيث رأى في داخله العذرة وأنواع الكناسات والأقذار ورؤوساً مطروحة وجزارة أتن بها المسجد وهم يوقدون فيه النار حتى اسودت حيطانه وصار كالمطبخة⁽⁴⁾ وفضلاً عن هذا انتقد معاملة أهل مكة للحجاج والمجاورين فيها فقال: «وفي أصحابها بعض جفاء وقلة ارتباط للشرع

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 123-124.

(2) العبدري، الرحلة، ص 176.

(3) المصدر نفسه، ص 176.

(4) المصدر نفسه، ص 177.

وهم في الغالب يؤذون الحجاج ويحيفون على المجاورين بها وقل ما ترى منهم من يتبرم بسكنائها على ما خيلت، ولا من يسر بالانفصال عنها»⁽¹⁾.

بينما نجد ابن بطوطة يمدح أخلاق المكيين وعاداتهم، فيذكر أن أفعالهم جميلة وأنهم يساعدون الضعفاء والمنقطعين والغرباء بقوله: «فمن مكارمهم أنه متى صنع أحدهم وليمة يبدأ أولاً بإطعام الفقراء والمنقطعين المجاورين، حتى أن أكثر المنقطعين المساكين يرابطون بجوار الأفران حيث يطبخ الناس خبزهم فإذا حمل الواحد خبزه تبعه المساكين فيعطي كل واحد ما قسم له، حتى لو كان لديه رغيف واحد، فإنه يعطي ثلثه أو نصفه لطلابه، ولا يرده خائباً حتى تطيب نفسه من غير ضجر. ومن أفعالهم الحسنة أن الأيتام الصغار يقعدون بالسوق وفي أيديهم القفف، وإذا اشترى الرجل منهم حاجته وضعها في إحدى قفف هؤلاء وأرسله إلى بيته ليهيئ له طعامه منها، ودون أن يخونه فيما أمنه، وله أجرة معلومة من الفلوس»⁽²⁾.

إن هذه المعلومات تعكس لنا الأخلاق العالية التي عرف بها أهل مكة في القرن الثامن الهجري، كما تبين جانباً من عاداتهم الكريمة، ولكن هذا لا يمنع أن ما ذكره ابن جبير والعبدري من قبله فيه جانب كبير من الصحة، فهما صوراً الحالة التي كانت تعيشها مكة وقتذاك كما ذكرنا أن أهلها يحملون علماً واسعاً في الفقه الإسلامي يعطيهم الحق في معرفة المباح من المنهي عنه في الأمور المتعلقة بالشعائر الدينية.

وقد أنكر ابن بطوطة على أهل مكة في المسجد الحرام ترتيب أئمة المذاهب في الصلاة مع اختلاف موضع كل إمام وكذلك مواقيت إقامة الصلوات الأربع لاسيما صلاة المغرب، يقول: «حيث يصلي أول الأئمة إمام الشافعية وهو المقدم من قبل أولي الأمر، وصلاته خلف المقام الكريم وغالبية الناس بمكة على مذهبه ثم يعقبه إمام المالكية في محراب قبالة الركن اليماني ثم يصلي إمام الحنبلية معه في وقت واحد مقابلاً ما بين الحجر الأسود والركن اليماني ثم يصلي إمام الحنفية

(1) المصدر نفسه، ص 172.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 168-169.

قبالة الميزاب المكرم تحت حطيم له هنالك، ويوضع بين يدي الأئمة في محاربهم الشمع . وترتيبهم هكذا في الصلوات الأربع ، وأما صلاة المغرب فإنهم يصلونها في وقت واحد . كل إمام يصلي بطائفته ويدخل على الناس من ذلك سهو وتخليط ، فرما ركع المالكي بركوع الشافعي وسجد الحنفي بسجود الحنبلي وتراهم مصيخين كل واحد إلى صوت المؤذن الذي يسمع طائفته لئلا يدخل عليه السهو»⁽¹⁾.

وقد جرت عادة أهل مكة في خطبة صلاة الجمعة «أن يلصق المنبر إلى صفحة الكعبة الشريفة بين الحجر الأسود والركن العراقي، ويكون الخطيب مستقبلاً المقام الكريم فإذا خرج الخطيب أقبل لابساً ثوب سواد معتماً بعمامة سوداء وعليه طيلسان أسود. كل ذلك من كسوة الملك الناصر وعليه الوقار والسكينة وهو يتهاوى بين رايتين سوداوين يمسكهما رجلان من المؤذنين . والمؤذن الزمزمي وهو رئيس المؤذنين بين يديه، لابساً السواد وعلى عاتقه السيف ممسكاً له يده، وتركز الرايتان عن جانبي المنبر، فإذا صعد أول درج من درج المنبر قلده المؤذن السيف، فيضرب بنصل السيف ضربة في الدرج يسمع بها الحاضرون ثم يضرب في الدرج الثاني ضربة ثم في الثالث أخرى، فإذا استوى في عليا الدرجات ضرب ضربة رابعة، ووقف داعياً بدعاء خفي مستقبلاً الكعبة . ثم يقبل على الناس فيسلم عن يمينه وشماله ويرد عليه الناس ثم يقعد ويؤذن المؤذنون في أعلى قمة زمزم في حين واحد فإذا فرغ الأذان خطب الخطيب خطبة»⁽²⁾.

أما تقاليد شهر رمضان في مكة، فيذكر ابن جبير أنه وقع خلاف بين أهل السنة والشيعة الزيدية حول حلول شهر رمضان، فقد حدث سنة 579هـ / 1184م شك في رؤية هلال رمضان، ليلة الأحد، وبناء عليه اعتبر أئمة المذاهب السنية أن بداية رمضان هو يوم الاثنين، ويكون في ذلك اليوم الأول من رمضان، أما أمير مكة ومذهب شيعته العلويين فقررُوا الصيام يوم الأحد بحجة أنهم يشكون في رؤية الهلال وحسب مذهبهم يعتبر صيام يوم الشك فرضاً⁽³⁾، وأقر الأمير مكثراً الصيام،

(1) المصدر نفسه، ص 172-173.

(2) المصدر نفسه، ص 173-174.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 105.

وأمر بالأذان بالصوم، وضربت دبابه ليلة الأحد. وتم الاحتفال في المسجد الحرام بحلول شهر رمضان. وقد جددت الحصر وزيد عدد الشمع والمشاعل وما إلى ذلك. وتلا الأذان بالحرم بالأنوار وتفرقت الأئمة فرقاً عدة لإقامة صلاة التراويح وانضم أهل السنة إلى الشيعة لبدء الصيام يوم الأحد، واتخذ الشافعيون والحنفيون والحنابلة والزيدون أئمة لهم. أما المالكيون فاجتمعوا على ثلاثة قراء يتناوبون القراءة وقد غص المسجد حتى لم يبق فيه مكان ولا زاوية إلا وفيه قارئ يصلي وخلفه جماعة حتى ارتج المسجد لكثرة أصوات القراء من نواحيه.

أما الغرباء فمنهم من اقتصر على الطواف والصلاة في الحجر ولم يحضر التراويح «ورأى في ذلك أعظم ما يغتنم وأشرف عمل يلتزم. وما بكل مكان يوجد الركن الكريم الملتزم»⁽¹⁾.

وكان الإمام الشافعي يصلي بالناس عشرين ركعة تراويح في عشر تسليمات وبين كل تسليمتين يطوف بأتباعه سبعة أشواط، أما بقية الأئمة فلم يزيدوا على التراويح شيئاً⁽²⁾.

أما التسحير فكان يتولاه المؤذن الزمزمي، إذ كان يقيم في الصومعة الموجودة في الركن الشرقي من المسجد لقربها من دار الأمير. فيقوم وقت السحور داعياً ومذكراً وحاثاً للناس على الاستيقاظ لتناول الطعام. وكان يشاركه في عمله أخوان صغيران يجاوبانه ويردان عليه. وقد نصبت في أعلى كل صومعة خشبة على رأسها عود كالذراع، وفي طرفه بكرتان صغيرتان يرفع عليهما قنديلان كبيران من الزجاج لا يزالان مشتعلين مدة التسحير، وإذا طلع الفجر أنزل المؤذن القنديلين من أعلى الخشبة وشرع في الأذان، ويبادر بقية المؤذنين في الأذان من كل ناحية. وكانت دور مكة مرتفعة ومن لم يسمع التسحير كان يصعد أعلى داره ويطالع القنديلين فإذا لم يرهما عرف أن الفجر طلع، فيمسك عن الطعام والشراب⁽³⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 106.

(3) المصدر نفسه، ص 106-107.

كذلك يؤكد ابن بطوطة ما نقله ابن جبير في وصف تقاليد شهر رمضان المبارك في مكة المكرمة على الرغم من مضي قرنين من الزمن على رحلة ابن جبير⁽¹⁾.

أ- الأعياد:

هناك عيدان للمسلمين هما عيد الفطر وعيد الأضحى، وكان أهل مكة يحتفلون بهما احتفالاً رسمياً يبلغ منتهى الروعة والأبهة. وكان من عادة أمير مكة أن يخرج لصلاة العيدين التي تؤدي في المسجد الحرام وبعد انتهاء الصلاة كان الناس يتبادلون التهئة بالعيد، ويلبسون أفضل الملابس ويتطيبون.

ومن عادة أهل مكة أن يشعلوا المصابيح والشمع ليلة استهلال شهر شوال، يوقد على سطح الحرم كله وسطح المسجد المقام بأعلى جبل أبي قبيس، وقيم المؤذنون ليلتهم تلك في تهليل وتسبيح والناس ما بين طواف وصلاة وذكر ودعاء. فإذا صلى الناس صلاة الصبح لبسوا أحسن ثيابهم، وبادروا لأخذ مصافهم لصلاة العيد بالمسجد الحرام. وأول من يبكر بالوصول إلى الحرم الشيبون، يفتحون باب الكعبة وقيم زعيمهم جالساً في عتبتها، وسائرهم بين يديه إلى أن يأتي أمير مكة فيتلقونه، فيطوف حول البيت سبعاً والمؤذن الزمزمي فوق سطح القبة، رافعاً صوته بالدعاء والثناء عليه، وعندما يكمل الأمير السبع، يذهب إلى مصطبة قبة زمزم، ويجلس فيها مع أبنائه ووزيره وحاشيته وقوفاً على رأسه، وعندما يحين وقت الصلاة يقبل الخطيب بين رايتيه السوداوين والفرقة أمامه، وقد صك الحرم صوتها، ويكون عادة لابساً ثياباً سوداء. وعند وصوله إلى المقام يقوم الناس للصلاة، وبعد الانتهاء يخطب الخطيب خطبة بليغة، وإذا انتهت فيها، أقبل الناس بعضهم على بعض بالمصافحة والتسليم والتفاخر والدعاء ثم يبادرون إلى البيت الكريم فيدخلون بسلام آمنين مزدحمين عليه فوجاتلو الآخر، وبعد الفراغ من ذلك يذهبون إلى مقبرة المعلاة للزيارة والترحم على الموتى⁽²⁾.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 178-179.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 115-116. ابن بطوطة، الرحلة، ص 180.

وخلال أيام العيد كانت الشموع والقناديل والمصابيح توقد في الحرم وفي أنحاء البلاد كافة وأصوات المسلمين تصدح بالتهليل والتكبير⁽¹⁾.

أما في عيد الأضحى فيتوافد المسلمون من أرجاء المعمورة كافة على مكة لأداء فريضة الحج، ويقوم القاضي بالخطبة بالناس في المسجد الحرام في السابع من ذي الحجة بعد صلاة الظهر، يشرح لهم مناسك الحج ثم يأخذون في أداء شعائره من الوقوف بعرفة ورجم الجمرات والمبيت بمنى والتضحية وطواف الإفاضة⁽²⁾.

ومن الأعياد التي لها تقاليد خاصة في المسجد الحرام الإجازات وختم القرآن. فالإجازات التي كان يحصل عليها الطلاب بعدد دراستهم كانت عبارة عن شهادة من قبل المعلم أو الفقيه بأن ذلك الطالب قد درس عليه كتاب كذا أو جزءاً من كتاب، أو أنه سمع منه ذلك الكتاب أو جزءاً منه، وهذا يعني أنه أصبح ملماً بذلك الموضوع، وكان الطالب يستطيع أن يتلقى علومه على أكثر من معلم، كما كان الطالب ينتقل من قطر إلى آخر وذلك لتلقي علومه على الفقهاء المشهورين بتلك الأقطار، وبعد أن يلم بمجموعة من العلوم الدينية كالفقه والحديث والنحو والصرف يصبح معلماً أو فقيهاً وبناءً على ذلك يتولى المناصب المختلفة كالقضاء والخطابة والوعظ والإفتاء⁽³⁾. وبالنسبة للحرمين المكي والمدني فهما أعظم مدرستين في بلاد الحجاز وإن كان الحرم المكي أكثر إماماً بالعلماء والطلبة بسبب حرية دراسة المذهب وذلك بخلاف الحرم المدني الذي كان قاصراً على الشيعة الحسينيين، وقد وصف ابن جبير حلقات العلم في الحرم المكي بقوله: «والحرم محدد بحلقات المدرسين وأهل العلم»⁽⁴⁾. كما جرت العادة في الحرم المكي أن يختتم بعض صبيانها أو فقهاء القرآن في العشر الأواخر من رمضان، وتجري في الحرم بتلك المناسبة احتفالات كبرى، وكانت الختمة الأولى تتم في اليوم الحادي والعشرين من الشهر.

(1) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج 2، ص 421.

(2) د. جميل حرب، الحجاز واليمن في العصر الأيوبي، ص 239. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج 2، ص 421.

(3) د. جميل حرب، الحجاز واليمن في العصر الأيوبي، ص 240.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 58.

ووصف ابن جبير تلك الحفلات إذ قال: «كان المختتم فيها أحد أبناء المكين ذوي اليسار، غلاماً لم يبلغ سنه الخمس عشرة سنة، فاحتفل أبوه بهذه الليلة احتفالاً بديعاً وذلك أنه أعد له ثياباً مصنوعة من الشمع مفضنة، قد انتظمت أنواع الفواكه الرطبة واليابسة، وأعد لها شمعاً كثيراً...»، وحضر الإمام الطفل فصلى التراويح وختم، وقد انحشد أهل المسجد الحرام إليه رجالاً ونساء وهو في محرابه لا يكاد يبصر من كثرة شعاع الشمع المحدث به.

وقد وصف ابن جبير ذلك الطفل بقوله: «ثم برز من محرابه رافلاً له أفخر ثيابه بهيبة إمامية وسكينة غلامية، مكحل العينين مخضوب الكفين إلى الزندين، فلم يستطع الخلوص إلى منبره من كثرة الزحام فأخذ أحد سدنة تلك الناحية ذراعه حتى ألقاه على ذروة منبره فاستوى مبتسماً، وأشار على الحاضرين مسلماً، وقعد بين يديه قراء، فابتدروا القراءة على لسان واحد، فلما أكملوا عشرًا من القرآن، قام الخطيب فصعد بخطبة تحرك لها أكثر النفوس من جهة الترجيح، لا من جهة التذكير والتخشيع، وبين يديه في درجات المنبر نفر يمسكون أنواع الشمع في أيديهم، ويرفعون أصواتهم يارب يارب عند كل فصل من فصول الخطبة ويكررون ذلك، والقراء يتدرون القراءة في أثناء ذلك فيسكت الخطيب إلى أن يفرغوا ثم يعود لخطبته، وتماذى فيها متصرفاً في فنون التذكير ثم اختتم بتوديع الشهر المبارك وترديد السلام عليه ثم دعا للخليفة ولكل من جرت العادة بالدعاء له من الأمراء، ثم نزل وانفض ذلك الجمع العظيم، وقد استطرف ذلك الخطيب واستنبل»⁽¹⁾. وبعد انتهاء الاحتفال خص والد الطفل القاضي والفقهاء وغيرهم بالطعام والحلوى على عادتهم في مثل هذا المجتمع⁽²⁾. ويستمر ابن جبير في وصفه هذا عند كل ليلة مباركة في شهر رمضان المبارك، أما في ليلة الخامس والعشرين من الشهر نفسه فكان المحتفل ابن الإمام الحنفي الذي كان في عمر الطفل الأول تقريباً وقد أعد أبوه لذلك عدته من الشموع وغيرها. فختم الصبي ثم برز من محرابه إلى منبره وأشار بالسلام على الحاضرين وابتدأ خطبته بسكينة ولين وحياء وكانت أخشع من

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 110-111.

(2) المصدر نفسه، ص 111.

سابقته والموعظة أبلغ والتذكرة أنفع ، وحضر القراء بين يديه كالعادة ، وبعد انتهاء الاحتفال سار إلى منزله لتقديم الطعام والحلوى للقاضي والفقهاء والأعيان وذلك إما باستدعائهم إلى منزله أو بتوجيه الدعوة إلى منازلهم⁽¹⁾.

أما في ليلة السابع والعشرين منه فكان المختتم الإمام الشافعي حيث ازدان الحرم بالشموع والمصابيح والقناديل ، وأحرق بشرقات الحرم كلها صبيان مكة ، وقد وضعت بيد كل منهم كرة من الخرق المشبعة من الزيت الحار ، فوضعوها في رؤوس الشرفات ، وقد اكتظ المسجد بالحاضرين ، وتقدم القاضي وصلى بالناس صلاة العشاء وختم وخطب الناس خطبة بليغة ، ووصف ابن جبير حالة الناس في ذلك اليوم بقوله: «ونفوسهم قد استطارت خشوعاً ، وأعينهم قد سالت دموعاً ، والأنفس قد شعرت بفضل تلك الليلة المباركة رجاء مبشراً بمن الله تعالى بالقبول ومشعراً أنها ولعلها ليلة القدر المشرف ذكرها في التنزيل»⁽²⁾.

وفي ليلة التاسع والعشرين منه كان المختتم فيها سائر أئمة التراويح ملتزمين الخطبة إثر الختمة ، وكان المشار إليه منهم الإمام المالكي الذي لم يعد بذلك الاحتفال سوى بعض الشموع والمصابيح ، وتقدم أحد الأئمة المالكيين وأعاد خطبة ابن الإمام الحنفي فجاء أكثر تخشيعاً وتذكيراً وبتلك الخطبة انتهت احتفالات ذلك الشهر⁽³⁾.

أما احتفالهم بيوم كسوة الكعبة ، فيذكر ابن جبير أنه في يوم النحر «سيقت كسوة الكعبة المقدسة من محلة الأمير العراقي إلى مكة على أربعة جمال ، تقدمها القاضي الجديد بكسوة الخليفة السوادية ، والرايات على رأسه ، والطبول تهز وراءه... ، فوضعت الكسوة على السطح المكرم أعلى الكعبة . فلما كان اليوم الثالث عشر من الشهر المبارك المذكور اشتغل الشيبون بإسبالها خضراء يافعة تقيد الأبصار حسناً ، وفي أعلاها رسم أحمر واسع مكتوب في الصفح الموجه إلى المقام الكريم حيث الباب المكرم ، وهو وجهها المبارك ، بعد البسملة: ﴿إِنَّ أَوَّلَ

(1) المصدر نفسه ، ص 111.

(2) المصدر نفسه ، ص 112 - 114.

(3) المصدر نفسه ، ص 114 - 115.

يَتِي وَضِعَ لِلنَّاسِ ﴿[آل عمران:96] ، وفي سائر الصفحات اسم الخليفة والدعاء له، وتحف بالرسم المذكور طرتان حمراوان بدوائر صغار بيض فيها رسم بخط رقيق يتضمن آيات من القرآن وذكر الخليفة أيضاً. فكملة كسوتها، وشمرت أذيالها الكريمة صوناً لها من أيدي الأعاجم وشدة اجتذابها، وقوة تهافتهم عليها وانكبابها. فلاح للناظرين منها أجمل منظر، كأنها عروس جلست في السندس الأخضر، أمد الله بالنظر إليها كل مشتاق إلى لقائها»⁽¹⁾.

لم يختلف ابن بطوطة عن ابن جبير في وصفه لاحتفال كسوة الكعبة إلا في أمور عدة منها أن الكسوة بعثت من الركب المصري بدلاً من الركب العراقي، وأن السلطان الناصر محمد بن قلاوون هو الذي كان يتولى كسوة الكعبة الكريمة، كما كان يبعث في تلك الفترة مراتب القضاة والخطباء والأئمة وغيرهم، وما يحتاج الحرم الشريف من خدمات إضافية وهذا في كل عام، فلقد استطاع حكام المماليك في مصر خلال القرن الثامن الهجري السيطرة على بلاد الحجاز سياسياً واكتفوا بأن يذكر اسم الخليفة العباسي على المنبر وقبة زمزم. كما أظهر المماليك إحسانهم المتواصل في جلب الكسوة بأجمل حلة كما كانت تجلب من العراق سابقاً، ويصف لنا ابن بطوطة هيئة الكسوة بقوله: «وهي كسوة سوداء حالكة من الحرير مبطنة بالكتان وفي أعلاها طراز مكتوب فيه بالبياض ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا﴾ [المائدة:97]. وفي سائر جهاتها طراز مكتوب بالبياض فيها آيات من القرآن، وعليها نور لائح مشرق من سوادها»⁽²⁾.

كذلك يذكر ابن بطوطة احتفالاً آخر أصبح مع مرور الزمن عادة من عادات أهل مكة وهو الاحتفال بالمولد النبوي، إذ كان أهل مكة يحتفلون بهذا اليوم احتفالاً عظيماً حيث يفتح باب الكعبة المشرفة في يوم مولد النبي ﷺ كل سنة⁽³⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 135.

(2) ابن بطوطة، الرحلة ص 183-184.

(3) المصدر نفسه، ص 147.

ب. المواكب:

اعتاد أهل الحجاز على رؤية مواكب الحجاج في المواسم وتختلف طبيعة المواكب كل واحدة عن الأخرى، فمنها الخاص بالأشراف من سادات مكة وولاية الأقاليم والأمراء من بلاد العراق والشام ومصر، وفضلاً عن هذا ماتحملة المواكب من أدوات الترف والزينة، وطبقات المجتمع من أمراء وأميرات وفقهاء وقضاة وموالي وعبيد ومرافقين للموكب، في هذا الإطار يذكر ابن جبير أحفل المواكب على الإطلاق وهو موكب الأمير العراقي المكلف من الخليفة العباسي في تأدية مناسك الحج في هذا العام يقول: «وكذلك وصل الأمير العراقي في جمع لم يصل قط مثله، ووصل معه من أمراء الأعاجم الخراسانيين ومن النساء العقائل المعروفات بالخواتين، واحدتهن خاتون، ومن السيدات بنات الأمراء كثير، ومن سائر العجم عدد لا يحصى.

وكانت محلة هذا الأمير العراقي جميلة المنظر، بهية العدة، رائقة المضارب والأبنية، عجيبة القباب والأروقة، على هيئات لم ير أبدع منها منظراً. فأعظمها مرأى مضرب الأمير، وذلك أنه أحرق به سرادق كالسور من كتان كأنه حديقة بستان، أو زخرفة بنيان، وفي داخله القباب المضروبة، وهي كلها سواد في بياض، مرقشة ملونة كأنها أزاهير الرياض. وقد جللت صفحات ذلك السرادق من جوانبه الأربعة كلها أشكال درقية من ذلك السواد المنزل في البياض يستشعر الناظر إليها مهابة يتخيلها درقاً لمطية⁽¹⁾، قد جللتها مزخرفات الأغشية.

ولهذا السرادق الذي هو كالسور المضروب أبواب مرتفعة كأنها أبواب القصور المشيدة، يدخل منها إلى دهاليز وتعاريج ثم يفضي منها إلى الفضاء الذي فيه القباب. وكأن هذا الأمير ساكن في مدينة قد أحرق بها سورها تنتقل بانتقاله وتنزل بنزوله، وهي من الأبهات الملوكية المعهودة التي لم يعهد مثلها عند ملوك المغرب.

وداخل تلك الأبواب حجاب الأمير وخدمه وغاشيته، وهي أبواب مرتفعة،

(1) الدرق اللطية: تروس منسوبة إلى لمطة في بلاد البربر. ابن جبير، الرحلة، ص 132.

يجيء الفارس برايته فيدخل عليها دون تنكيس ولا تطأطؤ، قد أحكمت إقامة ذلك كله أمراس وثيقة من الكتان تتصل بأوتاد مضروبة، أدير ذلك كله بتدبير هندسي غريب. ولسائر الأمراء الواصلين صحبة هذا الأمير مضارب دون ذلك لكنها على تلك الصفة، وقياب بديعة المنظر عجيبة الشكل قد قامت كأنها التيجان المنصوبة، إلى ما يطول وصفه ويتسع القول فيه من عظيم احتفال هذه المحلة في الآلة والعدة وغير ذلك مما يدل على سعة الأحوال، وعظيم الانخراق في المكاسب والأموال.

ولهم أيضاً في مراكبهم على الإبل قباب تظلمهم بديعة المنظر عجيبة الشكل قد نصبت على محامل من الأعواد يسمونها القشاوات، وهي كالتوايت المجوفة هي لركابها من الرجال والنساء كالأ مهددة للأطفال، تملأ بالفرش الوثيرة، ويقعد الراكب فيها مستريحاً كأنه في مهاد لين فسيح وبيازائه معادله أو معادلته في مثل ذلك من الشقة الأخرى، والقبة مضروبة عليهما، فيسار بهما وهما نائمان لا يشعران، أو كيفما أحبا، فعندما يصلان إلى المرحلة التي يحطان بها، ضرب سرادقهما للحين إن كانا من أهل الترفه والنعم فيدخل بهما راكبين وينصب لهما كرسي ينزلان عليه، فينتقلان من ظل قبة المحمل إلى قبة المنزل دون واسطة هواء يلحقهما، ولا خطفة شمس تصيبهما. وناهيك من هذا الترفيه! فهؤلاء لا يلقون لسفرهم وإن بعدت شقته، نصبا، ولا يجدون على طول الحل والترحال تعباً.

ودون هؤلاء في الراحة راكبو المحارات، وهي شبيهة الشقادات التي تقدم وصفها في ذكر صحراء عذاب، لكن الشقادات أبسط وأوسع، وهذه أضخم وأضيق، وعليها أيضاً ظلال تقي حر الشمس. ومن قصرت حاله عنها في هذه الأسفار فقد حصل على نصب السفر الذي هو قطعة من العذاب⁽¹⁾.

ومن المراكب التي استوقفت انتباه ابن جبير موكب الأمير طغتكين بن أيوب أخي صلاح الدين الأيوبي، الذي قدم من مصر متوجهاً إلى اليمن لإخماد فتنة قد نشبت بين أمرائها، يذكر ابن جبير استقبال هذا الأمير وما لقيه من حفاوة كبيرة من قبل أمير مكة وساداتها من الشيبين، يقول «وفي ضحوة يوم الأربعاء الثالث من الشهر

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 131-133.

المبارك المذكور كنا جلوساً بالحجر المكرم فسمعنا دبابد الأمير مكثراً وأصوات نساء مكة يولولن عليه. فبينما نحن كذلك دخل منصوراً من لقاء الأمير سيف الإسلام المذكور وطائفاً بالبيت المكرم طواف التسليم، والناس قد أظهروا الاستبشار لقدمه، والسرور بسلامته، وقد شاع الخبر بنزول سيف الإسلام الزاهر، وضرب أبنيته فيه، ومقدمته من العسكر قد وصلت إلى الحرم، وزاحمت الأمير مكثراً في الطواف.

فبينما الناس ينظرون إليهم إذ سمعوا ضوضاء عظيمة وزعقات هائلة، فما راعهم إلا الأمير سيف الإسلام داخلاً من باب بني شيبه ولمعان السيوف أمامه يكاد يحول بين الأبصار وبينه، والقاضي عن يمينه وزعيم الشيبين عن يساره، والمسجد قد ارتج وغص بالنظارة والوافدين، والأصوات بالدعاء له ولأخيه صلاح الدين قد علت من الناس حتى صكت الأسماع وأذهلت الأذهان، والزمزمي المؤذن في مرقبته رافعاً عقيرته بالدعاء له والثناء عليه، وأصوات الناس تعلو على صوته، والهول قد عظم مرأى ومستمعاً. فلحين دنو الأمير من البيت المعظم أغمدت السيوف، وتضاءلت النفوس، وخلعت ملابس العزة وذلت الأعناق وخضعت الرقاب وطاشت الأبواب مهابة وتعظيماً لبيت ملك الملوك العزيز الجبار الواحد القهار، مؤتي الملك من يشاء، ونازع الملك ممن يشاء، سبحانه، جلت قدرته وعز سلطانه⁽¹⁾.

ويصف ابن جبير مهابة الأمير عند سادات مكة بقيام زعيم الشيبين بفتح الكعبة في اليوم غير المخصص لفتحه، بقوله: «ثم عاد الأمير إلى المسجد الحرام على حالته من الإرهاب والهيبة وهو يتهادى بين بروق خواطف السيوف المصلتة، وقد بادر الشيبون إلى باب البيت المكرم ليفتحوه، ولم يكن يوم فتحه، وضم الكرسي الذي يصعد عليه، فرقي الأمير فيه، وتناول زعيم الشيبين فتح الباب، فإذا المفتاح قد سقط من كفه في ذلك الزحام فوقف وقفة دهش مذعور، ووقف الأمير على الأدراج، فيسر الله للحين في وجود المفتاح، ففتح الباب الكريم، ودخل الأمير وحده مع الشيبى وأغلق الباب، وبقي وجوه الأغراز وأعيانهم مزدحمين على ذلك الكرسي، فبعد لأي ما فتح لأمرائهم المقربين فدخلوا»⁽²⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 157.

(2) المصدر نفسه، ص 108.

كذلك يلتقي ابن بطوطة في يوم عرفة ببعض المواكب المصرية والشامية والعراقية، لكنه يذكرها بصورة عابرة، حيث يكتفي بالإشارة إلى أهم الشخصيات السياسية المعروفة في تلك الفترة يقول: «وكانت وقفتي الأولى يوم الخميس سنة ست وعشرين، وأمير الركب المصري يومئذ أرغون الدوادار نائب الملك الناصر (قلاوون)، وحجت في تلك السنة ابنة الملك الناصر وهي زوجة أبي بكر بن أرغون المذكور. وحجت فيها زوجة الملك الناصر والمسماة بالخوندة وهي بنت السلطان المعظم محمد أوزبك ملك السرا⁽¹⁾ وخوارزم، وأمير الركب الشامي سيف الدين الجوبان⁽²⁾».

2 - عادات الدمشقيين وأخلاقهم:

من الملاحظ أن ابن جبير قد أطل في ذكر دمشق وأخبارها من جميع الجوانب، وقد وجد ما أعجبه ووافق عقله ولكن وجد أيضاً من عاداتهم ما لا عهد له به في الأندلس. فقد وصف عادات الدمشقيين في جنازتهم واجتماعاتهم في المساجد، وأعيادهم ومآثمهم كما انتقد من أخلاقهم كثرة، منها على سبيل المثال «مخاطبة أهل هذه الجهات قاطبة بعضهم لبعض بالتمويل والتسويد (يا مولاي ويا سيدي) وبامثال الخدمة، وتعظيم الحضرة، وإذا لقي أحد منهم آخر مسلماً يقول: «جاء المملوك أو الخادم برسم الخدمة، كناية عن السلام...، وصفة سلامهم إيماء للركوع أو السجود، فترى الأعناق تتلاعب بين رفع وخفض، وبسط وقبض، وربما طالت بهم الحالة في ذلك، فواحد ينحط وآخر يقوم، وعمائمهم تهوي بينهم هويًا. ثم يضيف: «فيا للعجب منهم، إذا تعاملوا بهذه المعاملة وانتهوا إلى هذه الغاية في الألفاظ بينهم فيماذا يخاطبون سلاطينهم ويعاملونهم؟! لقد تساوت الأذنان عندهم والرؤوس، ولم يميز لديهم الرئيس والمرؤوس»⁽³⁾ وقد رأى ابن جبير أن «هذا

(1) السرا: تعرف بالسرا بركة، وهي حاضرة السلطان أوزبك وتقع بمقربة من المدينة المعروفة الآن باسم: تساريف. ابن بطوطة، الرحلة، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ص 182.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 230 - 231.

الانعكاف الركوعي في السلام كنا عهدناه لقينات النساء، وعند استعراض رقيق الإمام، فيا عجباً لهؤلاء الرجال، كيف تحلوا بسمات ربات الحجال...»⁽¹⁾.

لعل هذا النقد نابع من أن ما رآه كان مخالفاً لعادات المغاربة والأندلسيين، وما نسبته إلى الدمشقيين لا يعدو كونه نوعاً من أنواع المجاملة والملاطفة في التحية والمخاطبة.

وكما سخر ابن جبير من طريقة مشي أهل دمشق وذلك لأنهم «يمشون وأيديهم إلى خلف قابضين بالواحدة على الأخرى، ويركبون للسلام على تلك الحالة المشبهة بأحوال العناية مهانة واستكانة، كأنهم قد سيموا تعنيفاً، وأوثقوا تكتيفاً، وهم يعتقدون تلك الهيئة لهم تميزاً لهم في ذوي الخصوصية وتشريفاً، والمحتشم منهم من يسحب ذيله على الأرض شبراً، أو يضع خلفه اليد الواحدة على الأخرى، قد اتخذوا هذه المشية بينهم سنناً»⁽²⁾.

لم يستمر ابن جبير في نقده، لأنه وجد ما أعجبه ووافق هواه، فقد وجد من العادات الكريمة مالا عهد له به في المجتمعات المشرقية الأخرى. يقول: «فإن لهم من آداب عوائد تجدد لهم الإيمان، وتستوهم لهم من الله الغفران...، وفي المصافحة فهم يستعملونها إثر الصلوات، ولا سيما إثر صلاة الصبح وصلاة العصر. وإذا سلم الإمام وفرغ من الدعاء أقبلوا عليه بالمصافحة، وأقبل بعضهم على بعض يصافح المرء عن يمينه وعن يساره، فيتفرقون عن مجلس مغفرة بفضل من الله عز وجل»⁽³⁾.

ومن عاداتهم الكريمة تشييع الجنائز، بقوله: «إنهم يمشون أمام الجنائز بقراء يقرأون القرآن بأصوات شجية، وتلاحين مبكية، تكاد تنخلع لها النفوس شجواً وحناناً، يرفعون أصواتهم بها فتلقاها الأذان بأدمع الأجفان، وجنائزهم يصلى عليها في الجامع قبالة المقصورة، فلا بد لكل جنازة من الجامع، فإذا انتهوا إلى بابه قطعوا القراءة، ودخلوا إلى موضع الصلاة عليها»⁽⁴⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 230.

(2) المصدر نفسه، ص 231.

(3) المصدر نفسه، ص 231.

(4) المصدر نفسه، ص 229.

ثم يذكر كيفية عزائهم بأنهم يصلون فرادى ويجلسون وأمامهم سور من القرآن يقرأونها، ونقباء الجنائز يرفعون أصواتهم بالنداء لكل من وصل للقراءة سواء من وجهاء البلد أو من الأعيان، ويحلونهم باللقاب الشرف التي وضعوها لهم من صدر الدين أو شمسه أو بدره أو نجمه أو بهائه إلى مالا غاية له من هذه الألفاظ، وكذلك الفقهاء بما شئت من سيد العلماء وجمال الأئمة وحجة الإسلام وفخر الشريعة وشرف الملة وإلى مالا نهاية من هذه الألفاظ، فإذا استكملوا وفرغوا من القراءة وانتهى المجلس بهم قام وعاظهم واحداً واحداً بحسب رتبهم في المعرفة والوعظ ونبه على خدع الدنيا والتحذير منها، ثم ختم بتعزية صاحب المصاب والدعاء له وللمتوفى، وتلاه آخر على مثل طريقه حتى ينتهي المجلس ويتفرق الناس⁽¹⁾.

كما جرت العادة عندهم أنهم يتبركون بلمس وتقبيل مصحف عثمان رضي الله عنه كل يوم إثر كل صلاة، فيتبرك الناس ويكثر الازدحام عليه، فهو المصحف الذي وجه به إلى الشام، ويوجد هذا المصحف في خزانة كبيرة في المحراب من المقصورة الحديثة في الركن الشرقي للجامع الأموي⁽²⁾.

ومن العادات الدينية التي أدهشت ابن جبير القراءة الكوثرية وذلك عندما رأى في الجامع الأموي مجتمع عظيم يقرأون سورة الكوثر إلى خاتمة القرآن بعد صلاة الصبح والعصر كل يوم، وأن من يحضر هذا الاجتماع كل من لا يجيد حفظ القرآن تلاوة وتجويداً، وللمجتمعين على ذلك إجراء كل يوم يعيش منه أزيد من خمس مائة إنسان⁽³⁾.

وقد بين ابن جبير أصل هذه العادة المألوفة للدمشقيين بأن أحد ذوي اليسار توفي وأوصى بأن يدس قبره في الجامع المكرم وأوقف وقفاً يغل مائة وخمسين ديناراً في السنة برسم من لا يحفظ القرآن ويقرأ من سورة الكوثر إلى الخاتمة، فينقسم له أربعون ديناراً في كل ثلاثة أشهر من السنة⁽⁴⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 230.

(2) المصدر نفسه، ص 208.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 210.

(4) المصدر نفسه، ص 226.

أما إشارة ابن جبير إلى تقاليدهم الدينية في يوم عرفة، فيذكر أنهم في كل سنة يتوخون الوقوف يوم عرفة بالمساجد بعد صلاة العصر حيث يقف أئمتهم كاشفي رؤوسهم يدعون الله عز وجل التماس بركة الساعة التي يقف فيها حجاج بيت الله الحرام بعرفات، فهم لا يزالون على ذلك الحال حتى سقوط قرص الشمس إيذاناً بوقت صلاة المغرب، فيقدرون نفر الحجاج من عرفة ومن ثم ينفضون من المساجد باكين نادمين على ما حرموه من ذلك المشهد العظيم وداعين الله أن يرزقهم بمثل ما رزق الحجاج به في ذلك اليوم⁽¹⁾.

ومن عاداتهم أيضاً تعظيمهم للحجاج فهم يخرجون لتلقي الحجاج مع من انضاف إليهم من المغاربة عند صدورهم إلى دمشق، ويخرج الناس لتلقيهم: الجَمّ الغفير من الرجال والنساء، يضافونهم ويتمسحون بهم، ويبذلون الأموال والأطعمة للفقراء والمساكين منهم⁽²⁾.

كما يصف ابن رشيد شعور الدمشقيين عند خروجهم في توديع الحجاج فيقول: «ثم توجهنا من دمشق حماها الله إلى مدينة النبي. أهل هلال شوال ليلة الجمعة عام 683 هـ. وكان سفرنا من ظاهر دمشق من الموضع المعروف بميدان الحصا، عصر يوم الاثنين الحادي عشر من شوال. وعائنا في ذلك اليوم عند خروج الناس للوداع ما يسيل الدموع. فبتنا تلك الليلة بالموضع المعروف بالقيسارية على ضفة النهر»⁽³⁾.

ومن عاداتهم الاجتماعية كرمهم البالغ للغرباء وخاصة المغاربة، فهذا الإكرام أدهش ابن جبير ومن أتى من بعده من الرحالة، يقول: «ولو لم يكن بهذه الجهات المشرقية كلها إلا مبادرة أهلها لإكرام الغرباء، وإيثار الفقراء، ولا سيما أهل باديتها، فإنك تجد من بدار إلى بر الضيف عجباً، كفى بذلك شرفاً لها. وربما يعرض أحدهم كسرتة على فقير فيتوقف عند قبولها، فيبكي الرجل ويقول: «لو علم الله في خيراً لأكل الفقير طعامي، لهم في ذلك سر شريف»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ص 222.

(3) ابن رشيد، الرحلة، ص 21.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 222.

وللطلبة المغاربة زاوية خاصة في الجامع الأموي يتعلمون فيها وتجري عليهم الأموال⁽¹⁾، وأعيان المدينة الذين لهم مكانة عند السلطان ووجوه الدولة لهم من أسباب الخير في إيواء أهل الغرب من الغرباء وذلك ليتيسر لهم من الأعمال الطيبة لتكون سبباً لهم في وجوه المعاش من إمامة في مسجد أو سكنى بمدرسة تجري عليه فيها النفقة، أو التزام زاوية من زوايا المسجد يجبي إليه منها رزقه، والمحتاج هنا، إذا كان على طريق الخير، مصون محفوظ غير مريق ماء الوجه⁽²⁾.

كذلك لاحظ ابن جبير تمسك الدمشقيين بالمغاربة من بين الغرباء لشهرتهم بالأمانة والصدق في الأعمال الموكلة لهم. فهو يعتبر هذا الأمر نعمة أسبغها الله على هؤلاء المغاربة في تلك البلاد فيقول: «وسائر الغرباء ممن ليس على هذه الحال، ممن عهد الخدمة والمهنة، يسبب له أيضاً أسباب غريبة من الخدمة: إما بستانا يكون ناظورا فيه، أو حماما يكون عيناً على خدمته، وحافظاً لأثواب داخلية، أو طاحونة يكون أميناً عليها، أو كفالة صبيان يؤديهم إلى محاضرتهم ويصرفهم إلى منازلهم، إلى غير ذلك من الوجوه الواسعة. وليس يؤتمن فيها كلها سوى المغاربة الغرباء، لأنهم قد علا لهم بهذه البلدة صيت في الأمانة، وطار لهم فيها ذكر، وأهلها لا يأتنون البلديين. وهذا من ألطف الله تعالى بالغرباء، وله الحمد والشكر على ما يولي عباده»⁽³⁾. كما يمدح ابن جبير إكرام حكام دمشق عامة تجاه المغاربة «وإن شاء أحد المتعلقين منهم بأسباب المعارف التعرض هناك للسلطان يقبله ويكرمه ويجري عليه بحسب قدره ومنصبه. وقد طبقت هذه البلاد وملوكها على هذه الفضائل قديماً وحديثاً»⁽⁴⁾. وممن انتقاهم من سلسلة حكام دمشق السلطان نور الدين الزنكي 549هـ / 1154م ذلك لأنه عين «للمغاربة الغرباء الملتزمين زاوية المالكية بالمسجد الجامع المبارك، أوقافاً كثيرة...، وأخبرني أحد المغاربة الذين كانوا ينظرون فيه، وهو أبو الحسن علي بن سردال الجياني المعروف بالأسود: أن

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 210.

(2) المصدر نفسه، ص 215.

(3) المصدر نفسه، ص 215.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 215 - 216.

هذا الوقف المغربي يغفل، إذا كان النظر فيه جيداً خمس مئة دينار في العام. وكان له، رحمه الله بجانبهم فضل كبير، نفعه الله بما أسلف من الخير»⁽¹⁾.

وقد تأثر ابن جبير بهذا الإكرام البالغ الذي أغرق فيه الدمشقيون أهل المغرب، فدعا جميع المغاربة إلى الرحيل إلى دمشق، قال: «فمن شاء الفلاح من نشأة مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد ويتغرب في طلب العلم فيجد الأمور المعينات كثيرة. فأولها فراغ البال من أمر المعيشة...، وإنما المخاطب كل ذي همة يحول طلب المعيشة بينه وبين مقصده في وطنه من الطلب العلمي فهذا المشرق بابه مفتوح لذلك»⁽²⁾.

وحتى أسرى المغاربة بيد الفرنج أصابهم كرم الدمشقيين، قال: «ومن جميل صنع الله تعالى بالأسرى المغاربة بهذه البلاد الشامية الإفرنجية أن كل من يخرج من ماله وصية من المسلمين بهذه الجهات الشامية وسواها إنما يعينها في افتكاك المغاربة خاصة لبعدهم عن بلادهم وأنهم لا مخلص لهم سوى ذلك بعد الله عز وجل، فهم الغرباء المنقطعون عن بلادهم. فملوك هذه الجهات من المسلمين والخواتين من النساء وأهل اليسار إنما ينفقون أموالهم في هذه السبيل.

«وقيض الله لهم بدمشق رجلين من مياسير التجار وكبرائهم وأغنيائهم المنغمسين في الثراء. أحدهما يعرف بنصر بن قوام، والثاني بأبي الدر ياقوت مولى العطاقي، وتجارتهما كلها بهذا الساحل الإفرنجي، ولا ذكر فيه لسواهما، ولهما الأمانة من المقارضين، فالقوافل صادرة وواردة ببضائعهما، وشأنهما في الغنى كبير، وقدرهما عند أمراء المسلمين والإفرنجيين خطير، وقد نصبهما الله عز وجل لافتكاك الأسرى المغربيين بأموالهما وأموال ذوي الوصاية لأنهما المقصودان بها لما قد اشتهر من أمانتهما وثقتهما وبذلتهما أموالهما في هذه السبيل، فلا يكاد مغربي يخلص من الأسر إلا على أيديهم»⁽³⁾.

ويلسح ابن جبير في إظهار كرم الدمشقيين تجاه المغاربة خصوصاً المساكين

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 221.

(2) المصدر نفسه، ص 222.

(3) المصدر نفسه، ص 240.

والفقراء منهم الأمر الذي حدا به إلى الاعتراف بأن هذا الكرم هو « ضد ما اعتدنا في المغرب »⁽¹⁾.

لم يكتف ابن جبير بالحديث عن تلك العادات التي ذكرناها آنفاً، إذ يستمر في ملاحظاته الاجتماعية عن الدمشقيين في مسائل عدة من أهمها احتفالاتهم المتواصلة موضحاً أن أهل دمشق يحيون الليالي كل يوم مستأنسين ومتنزهين وكأنهم في ليلة السابع والعشرين من رمضان فهم لا يزالون على ذلك كل يوم⁽²⁾.

ومن احتفالاتهم المعهودة إحياء ليلة النصف من شعبان في كل عام. يقول ابن جبير: « واحتفال أهل هذه البلدة بهذه الليلة أكثر من احتفالهم ليلة سبع وعشرين من رمضان »⁽³⁾. أما احتفالهم في رؤية الأهلة فقد جرت العادة عندهم أنهم يقومون بالمصافحة والدعاء لإخوانهم المسلمين، واستصحاب السعادة والخير فيه. ومن هنا يرغب ابن جبير في تواصل مثل تلك الاحتفالات منوهاً بأنها طريقة حسنة تنفع المؤمنين من تعاطي الدعوات وتجديد المودات ومصافحة المؤمنين بعضهم بعضاً رحمة من الله تعالى⁽⁴⁾.

3 - عادات المصريين وأخلاقهم:

اشتهرت الحياة في المدن المصرية وخاصة القاهرة بالحفلات الصاخبة التي انقسمت إلى أنواع، منها ما هو خاص عائلي وعام شعبي، وأشهر الحفلات في مصر يوم عيد (الفطر والأضحى)، ويوم وفاء النيل وذلك لما لهما من أهمية في التراث الديني والشعبي عند المصريين وهذا ما يؤكد ابن يونة عند زيارته لمصر في أواخر العصر الفاطمي. يقول: « ومقام سلطان مصر في قلعة صوعن (الفسطاط). وهو مثل خليفة بغداد لا يخرج من قصره إلا مرتين في العام، الأولى في يوم العيد والثانية في يوم وفاء النيل »⁽⁵⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 222.

(2) المصدر نفسه، ص 206.

(3) المصدر نفسه، ص 210.

(4) المصدر نفسه، ص 231.

(5) ابن يونة، الرحلة، ص 173.

في الحقيقة لم يذكر ابن يونة تفاصيل تلك الاحتفالات، لكنه يلفت انتباهنا إلى أمر في غاية الأهمية وهو احتفال سلطان مصر بيوم وفاء النيل. فهذا العيد استمر في مصر منذ عهود زمنية بعيدة، فقد كان الفراعنة المصريون يحتفلون به كل سنة، واستمر الاحتفال به إلى العصر الفاطمي، ويكمن اهتمام السلطان بذلك اليوم في أن القطر المصري كان يعاني في هذه الفترة من القحط والجفاف من قلة الأمطار والمناخ الحار، ولأن فيضان نهره مرة في العام حوالي شهر أيلول «سبتمبر» فتغمر مياهه من الأراضي ما مسيرته خمسة عشر يوماً. فتبقى المياه فوق الأرض شهري أيلول وتشيرين «أكتوبر» لإسقيائها وإروائها⁽¹⁾ ومع هذا تقام المقاييس على نهر النيل لمعرفة مقدار ارتفاعه فإذا بلغ ارتفاعه في تلك السنة تقام الحفلات وتوكل البشائر والعطايا في ذلك اليوم، لذا أصبح يوم وفاء النيل عيداً قومياً وتراثاً شعبياً للقطر المصري.

وفي أواخر القرن السادس الهجري نجد الرحالة ابن جبير يخصص سلطان الإسكندرية وعماله بوصف يوضح فيه سوء تعاملهم تجاه الغرباء من المغاربة والأندلسيين إذ قال: «فمن أول ما شاهدناه فيها (الإسكندرية) يوم نزولنا أن طلع أمنا إلى المركب من قبل السلطان بها، لتقييد جميع ما جلب فيه، فاستحضر جميع من كان فيه من المسلمين واحداً واحداً، وكتبت أسماؤهم وصفاتهم وأسماء بلادهم. وسئل كل واحد عما لديه من سلع أو ناض⁽²⁾. ليؤدي زكاة ذلك كله وكان أكثرهم متشخصين لأداء الفريضة، لم يستصحبوا سوى زاد لطريقهم، فلزموا أداء زكاة ذلك دون أن يسأل أحال عليه الحول أم لا.

«فوقع التفتيش لجميع الأسباب، مارق منها وما جلّ، واختلط بعضها ببعض، وأدخلت الأيدي إلى أوساطهم بحثاً عما عسى أن يكون فيها، ثم استحلّقوا بعد ذلك هل عندهم غير ما وجدوا لهم أم لا. وفي أثناء ذلك ذهب كثير من أسباب الناس لاختلاط الأيدي وتكاثر الزحام. ثم أطلقوا بعد موقف من الذل والخزي عظيم، نسأل الله أن يعظم الأجر بذلك»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 173.

(2) الناض: الدراهم والدنانير. ابن جبير، الرحلة، ص 12.

(3) المصدر نفسه، ص 12.

إن ما شكاه ابن جبير من أصحاب المكوس المصريين مع الحجاج المغاربة والأندلسيين كان مدعاة لسخطه واستهجانه، لأن عملية إجبار الوافدين على دفع الضرائب دون التحقق من استحقاقها، والتفتيش بطريقة إدخال الأيدي في الجيوب، والتحقيق بطريقة الاستحلاف للتأكيد والتسريح في موقف مليء بالذل والخزي. كل ذلك لم يذكره مؤلف مشرقى على كثرة الذين كانوا يزورون الإسكندرية ومصر أو الذين كتبوا عنها⁽¹⁾. كما أن هذه الملاحظات قد أكدت مؤلفات الرحالة الذين أتوا من بعده، كالعبدري، وابن رشيد، وابن التجيبي، والبلوي، وعلى هذا الأساس استمرت الشكاوى من موظفي الجمارك المصرية خاصة في استقبال الوافدين المغاربة والأندلسيين، وذلك خلال القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري.

كما لا يفوتنا الإشارة إلى أن ابن جبير لم يذكر شيئاً عن حسن تعامل المصريين وإكرامهم للمغاربة، بل خص ذلك بصلاح الدين⁽²⁾. وهذا يفيد في معرفة شعور المصريين نحو أي غريب عنهم. لكنه عندما ذكر إكرام نور الدين للمغاربة بدمشق أضاف إليه إكرام الدمشقيين إياهم وحفاوتهم وتبركهم بهم.

وقد وصف العبدري مصر وأهل مصر في أخلاقهم وعاداتهم، وأصلاهم نارا حامية من نقداته، وكان مذهبه أن الناس هم يعلمون الشاعر الهجاء لسوء أخلاقهم وسلوكهم⁽³⁾:

ما على من هجاكم من ملام هل راكم أحستمو فأساء
كان من قد مضى يعلمنا المدح وأنتم تعلمونا الهجاء

بدأ العبدري بمدينة الإسكندرية فأخذ يصف عادات أهلها وأخلاقهم فيقول: «أكثر أهلها رعا، ضرر بلا انتفاع، مع سوء أخلاق، ومرارة مذاق، وقلوب رباها الضغن تربية الأولاد، وجفاها الخير والصالح لما غمرها من الشر والفساد، والخير فيهم فعل لا يتصرف، والغريب فيهم نكرة لا تتعرف، إن رأوه زادوا الوجوه

(1) صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين، ص 64.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 15.

(3) صلاح الدين المنجد، المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين، ص 71.

جهامة، ونكروا منه ما قد نكرته الدمامة والذمامة، وجمعوا قولاً رماه اللكن لمن قوس العجمة سهامه، الحسد فيه مضطرم النيران، قد أفسد أمزجتهم فحالت الألوان.. وتواصوا على تطفيف المكيال والميزان، فإن عاملهم غريب، لم يلق منهم إلا ما يريب. فيتخذونه هدفاً ولكل منهم فيه سهم مصيب، حتى يخرج من ماله بغير نصيب.. «ومن الأمر المستغرب، والحال الذي أفصح عن قلة دينهم وأعراب، أنهم يعترضون الحجاج، ويجرعونهم من بحر الإهانة المالح الأجاج، ويأخذون على وفدهم الطرق والفجاج، يبحثون عما بأيديهم من مال، ويأمرون بتفتيش النساء والرجال، وقد رأيت من ذلك يوم وردنا عليهم ما اشتد له عجبي.. وذلك أنه لما وصل إليها الركب جاءت شردمة من الحرس، لا حرس الله مهجهم الخسيصة، ولا أعدم منهم لأسد الآفات فريسة، فمدوا في الحجاج أيديهم، وفتشوا الرجال والنساء، وألزموهم ألواناً من المظالم، وأذاقوهم ألواناً من الهوان، ثم استحلّفوهم وراء ذلك كله. وما رأيت هذه العادة الذميمة والشيمة اللثيمة في بلد من البلاد، ولا رأيت في الناس أقسى قلوباً، ولا أقل مروءة وحياء، ولا أكثر إغراضاً عن الله سبحانه وجفاء لأهل دينه من أهل هذا البلد نعوذ بالله من الخذلان، فلو شاء لا اعتدل المائل وانتبه الوسنان».

وقد ظن العبدري أن هذا الذي يفعلونه أمر حادث يقول: «وكنت إذ رأيت فعل المذكورين ظننت أن ذلك أمر أحدثه» ولكن أحد الشيوخ الذين لقيهم حدثه بما ذكره ابن جبير في رحلته عما وقع للجماعة الذين كان فيهم في الإسكندرية، فيسرد وصف ابن جبير ويذكر القصيدة التي مدح فيها صلاح الدين، ووصف بها سوء المعاملة التي يلقاها الحاج وبعد أن يستطرد في ذكر قصائد ذكرها ابن جبير وغيره من الشيوخ يعود فيقول: «قد جمع القلم في هذا الفصل بحسب استطراد القول، فقطع عما كنت فيه من ذكر أهل الإسكندرية، ووصف بعض أحوالها الردية، وهي أكثر من أن يحصرها بيان، أو يحيط بها خبر أو عيان، لكنها نفثة مصدور، ولقطة جرى بها المقدور، وبودي لو لم أر إلا حسناً فذكره، ولم ألق إلا مشكوراً فأشكره، ولو كان القبيح يحمل بغير أوصافه، والناقص يكمل بذكر أسلافه، لكان أهل الإسكندرية أجمل الناس حسناً، وأكملهم في كل معنى، بوجود بعض الأفراد

فيهم، وسكن الآحاد المبرزين في العلم والدين بمغانيتهم، ولكن الموتى إذا جاورهم الأحياء لم يحصل لهم بمجاورتهم الإحياء، بل بضدّها تتبين الأشياء»⁽¹⁾.

وعند زيارة البلوي للإسكندرية أبدى من أول وهلة استهجانه من عمال الديوان من حيث سوء معاملة الوافدين والاعتداء السافر عليهم وعلى أمتعتهم يقول: «وحملنا بأجمعنا إلى الديوان هناك شاهدنا الحساب وأرينا العذاب، وملأوا منا البيوت والرحاب ثم أمرت اليد على القليل الكثير، والحقير والنقير، والدفتر والقطمير، والرفيع والوضيع والغني والفقير، وفتشت الأوساط، رغم الزحام والاختلاط، وكثر الهياط والمياط، حتى خرج المخزون والموزون، وبرز المعكوم والمختوم، وعند الله تجمع الخصوم، فأخذ من كل عشرة دنانير ديناران، ومن كل عشرة دراهم درهمان، ظلما وعدواناً، وجوراً وطغياناً، ما استشعرت الأسف، ونسيت كل رزء سلف، ووددت للنزر الحاضر لو كان مع الشيء الآخر ذهب وتلف»⁽²⁾.

إلا أن ما سجله البلوي على عمال الديوان من نقد لاذع في تعاملهم مع الوافدين من بلاد المغرب الإسلامي، فقد ذكر في الوقت نفسه الكثير من فضائل أهلها وعلمائها، والمزايا العمرانية والثقافية التي تميزت بها.

أما عن عادات وأخلاق القاهريين، فنجد أنهم يتميزون عن المجتمعات الحضرية الأخرى في القطر المصري، فمن عاداتهم الدينية أنهم يحرصون على زيارة المشاهد والأضرحة، فهم عادةً يتمسحون بالقبور، ويتوسلون بها خاصة المشهور، منها مثل مشهد الإمام الحسين رضي الله عنه. ويخص ابن جبير هذا المشهد بوصف دقيق يذكر فيه طريقتهم المعهودة التي ورثوها من الفاطميين. يقول: «وشاهدنا من استلام الناس للقبر المبارك، وإحداقهم به، وانكبابهم عليه، وتمسحهم بالكسوة التي عليه، وطوافهم حوله مزدحمين داعين باكين متوسلين إلى الله سبحانه وتعالى ببركة التربة المقدسة ومتضرعين، ما يذيب الأكباد ويصدع الجماد»⁽³⁾.

(1) العبدري، الرحلة، ص 92 - 99.

(2) البلوي، الرحلة ص 197.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 18.

في الواقع لم يكن هذا ديدنهم فقط عند مشهد الإمام الحسين رضي الله عنه، فقد جرت العادة بزيارتهم المتواصلة للمشاهد والأضرحة الأخرى، ويعدد لنا ابن جبير الكثير من المشاهد المعروفة من آل البيت رضي الله عنهم، وكذلك من الصحابة الكرام وناهيك عن القرافة التي تحتوي على الكثير من قبور آل البيت رضوان الله عليهم، والصحابة والتابعين والعلماء المعروفين والأولياء الصالحين⁽¹⁾.

ومن عاداتهم أيضاً الذهاب إلى أماكن التسلية والنزهة، وهذه الأماكن تقع بالقرب من نهر النيل. يذكرها ابن جبير بقوله: «وعلى شط النيل...، قرية كبيرة تعرف بالجيزة بها كل يوم أحد سوق من الأسواق العظيمة يجتمع إليها، ويعترض بينها وبين مصر جزيرة فيها مساكن حسان وعلالي مشرفة وهي مجتمع للهو والنزهة»⁽²⁾.

ومن عاداتهم إيواء الغرباء المغاربة في المساجد حيث كانت تجري لهم الأرزاق في كل شهر. فقد ذكر ابن جبير مسجد ابن طولون الذي كان مأوى للغرباء من المغاربة يسكنونه ويعقدون حلقات الدرس فيه وأن أحكامهم ترجع للسلطان ولا أحد أبدا عليهم، فهم يتحاكمون في طوارئ أمورهم عنده⁽³⁾ وبهذا أحس المغاربة بشعور الاقتدار والطمأنينة. والجدير بالإشارة أن ابن جبير نظر إلى أهل القاهرة بعين راض معجب، أما العبدري فقد نظر إليهم بعين ساخط ناقد، فلم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها. ويبدأ أول انتقاداته عندما وصل إليها في أخريات رمضان، فأنتم الشهر بها، وصلى مع أهل القاهرة صلاة العيد «وهم يصلونها في المساجد، وبعضهم في ساحة تحت القلعة وسط البلد»⁽⁴⁾ ثم يذكر عدم سماحتهم للغريب وترحابهم به بقوله: «ولم أر منهم يومئذ من صدر منه التأنيس بكلمة ومما قلت في ذلك»⁽⁵⁾.

كما نعت العبدري أهل القاهرة بالإهمال والتقاعس في نظافة المساجد والجوامع بقوله: «ومن الغرائب عندهم تضييع المساجد والجوامع وإهمالها وقلة

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 18-20.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ص 23.

(4) العبدري، الرحلة، ص 128.

(5) المصدر نفسه، ص 128..

ذكرتُ بيوم الفطر في مصر إذ أتى
فراخا نأى أنسى بنأى محلهم
وقوس النوى ترمي الحشا أسهم الكرب
وصحباً كراماً ضمهم أفق الغرب
فأفطرت من قبل الغد وبعبرة
غنيت بها يومي عن الأكل والشرب

التحفظ فيها حتى تصير مثل المزابل وتسود حصرها وحيطانها من الأوساخ ، وقد صليت الجمعة في بعض المساجد وجوامعها فرأيت فيه أكواماً من أنواع الكناسات وهم يعتقدون نجاسة مساجدهم وجوامعهم وهي كذلك فلا يأتي من مصليهم شخص إلا بحصير أو ثوب يصلي عليه وقد رأيتهم يفرشون في المحراب ما يصلي عليه الإمام فما أكثر جفاءهم وما أقل من الله حياءهم⁽¹⁾. وعلى الرغم من مذمة العبدري لأهل القاهرة لسوء أخلاقهم إلا أنه استثنى حكامهم في معاملتهم للغريب . يقول: «ولولا لطف الله في تملك الأتراك لهم ما أمكن المقام بها مسلماً ولكن ملوكهم أهل دين وعقائد سليمة وشفقة وحنان على المسلمين وتفضل على الفقراء وحسن ظن أهل الدين وهم ركن الإسلام نفعهم الله وأحسن عونهم وقد رأيت من خدمتهم للركب واحتياطهم وصبرهم وحسن ظن محاولتهم ما تعجبت منه»⁽²⁾. كذلك يعيب العبدري عليهم عدم التزامهم بالسنة في آداب الطعام خاصة في الأسواق والطرقات . يقول: «ومن المألوف عندهم الأكل في الأسواق والطرقات والمحافل والعرض عندهم ساقط ، وقد شاهدت من بعض أكابرهم والمشار إليه عندهم في المعنى هذا ما لا ينتهي وراءه في القبح . ونعوذ بالله من وضاعة الأخلاق»⁽³⁾.

وقد ساق العبدري بعد ذلك، أحاديث عن رسول الله ﷺ تدل على أن الأكل في الأسواق دناءة فضلاً عن قول الله عز وجل في الحديث القدسي: «إن هذا الدين ارتضيته لنفسي ولن يصلحه إلا السخاء والخلق الحسن»⁽⁴⁾ حديث صحيح رواه علي بن سلام . ويتابع العبدري انتقاده ، إذ يذكر سوء تصرفاتهم في الأسواق حيث يكثر صياح الباعة وهم يبيعون طوال الليل فلم يستطع في تلك الليلة أن ينام وذلك

(1) المصدر نفسه، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ص 128.

(3) المصدر نفسه، ص 129.

(4) المصدر نفسه، ص 130.

عندما نزل بالمدرسة الكاملية التي تقع بمقربة من السوق، يقول: «وكنت نزلت بالمدرسة الكاملية منها في علو مشرف على السوق. فكنت قلما أرقد إلا منغصاً لصياح الباعة. وهم يبيعون طوال الليل. وقلما يكون طعام الشريف منهم والوضيع إلا من السوق والضغط على ذلك والزحام متصل والطرق غاصة بالخلق حتى ترى الماشي فيها ماله سوى التحفظ من دوس الدواب ولا يمكنه تأمل شيء في السوق لأن الخلق يندفعون فيها مثل اندفاع السيل»⁽¹⁾.

كذلك أنكر العبدري تشاغلهم بالمنطق والجدل دون النظر في الأدلة القطعية. بقوله: «ومن الأمر المنكر عليهم، والمنكر المؤلف لديهم، تدارسهم لعلم الفضول، وتشاغلهم بالمعقول عن المنقول، في إكبابهم على علم المنطق، واعتقادهم أن من لا يحسنه لا يحسن أن ينطق، فليت شعري هل قرأه الشافعي ومالك، أهو أضاء لأبي حنيفة المسالك، وهل عاركه أحمد بن حنبل، أو كان الثوري على تعلمه قد أقبل، وهل استعان به إياس في ذكائه، أو بلغ عمرو ما بلغ من دهائه، أو تمرس به قس وسحبان...؟»⁽²⁾.

ثم يسوق الأدلة على قلة نفع هذا العلم، ويأخذ عليهم أنهم «قد جعلوه من أكبر المهمات. واتخذوه عدة للنوائب والملفات. فهم يكثرون فيه الأوضاع، وينفق كل منهم في تحصيله العمر المضاع»⁽³⁾.

على أن العبدري لم يحب أهل القاهرة ولم يرهب في إظهار ذلك، إذ يقول: «مدينة كبيرة القطر، وسكانها يحاكي عديد الرمل والقطر، وهي في ذلك تصغر عن أن يسطر ذكرها في سطر، تريك صورة ليلي في عين ابن حمير، وتسفر لك خبرتها عن وجه كثير، تبلد الذكي النمير وتحير، وتكدر الذهن الصقيل وتغير، وتنفي بأذاها وقذاها كل فاضل خير، فإن نظرت إلى صورتها ذكرت قول القائل:

بغات الطير أطولها رقابا ولم تطل البزاة ولا الصقور

(1) المصدر نفسه، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ص 130.

(3) المصدر نفسه، ص 130-131.

وإن نظرت إلى معناها ذكرت قوله:

وقد عظم البعير بغير لب فلم يستغن بالعظم البعيرُ

وان تأملت إفراط عمارتها ذكرت قوله:

خشاش الطير أكثرها فراخا وأم الصقر مقلات نزورُ

وحسبها شراً أنها جرّين لحنّالة العباد، ووعاء لنفاية البلاد، ومستقر لكل من يسعى في الأرض بالفساد، من أصناف أهل الشقاق والنفاق، والعناد والإلحاد.

ثم يمضي العبدري في وصف عيوب أهلها فيقول:

«استولى الحسد على قلوبهم، واستولى الغش في جيوبهم، فنار الحسد مضطربة في الجوانح، وسم الغش ممزوج في عسل النصائح...»

«وهي سوق ينصب بها الشيطان رايته، ويجري إلى غايته، ويرى فيها لأتباعه، وهم أهلها آيته. أطبقوا على سوء الأخلاق، وتوافقوا على رفض الوفاق، وتراضعوا لبان اللؤم... فجوادهم أبخل من الحبايب، وشجاعهم أجبن من صافر الجنادب، وعالمهم أجهل من فراش، ورفيعهم أوضع من خشاش.. وجميلهم أقبح من غول، وصحيحهم أسقم من مذبول.. يمشي الكرم بينهم مطرقاً ومقنعاً، وينفق اللؤم لديهم مفرقاً ومجمعاً. من أظهر منهم نسكاً فأحبولة نصبها للصيد، ومن تعلم علماً فحيلة أرادها للكيد، يسهر الليالي فلا ينام ولا ينيم، ويرتكب من مشاق الاجتهاد كل عظيم، ويمشي الهوينى مشي الوجي أو السقيم، حتى يصيب وديعة اليتيم. على السلطان وقفت آمال العلم منهم والمتعلم، وعلى اقتناص دراهمه يحوم الزاهد والفقيه والمحدث والمتكلم. فمهما لاح له برق طمع وقف شائماً له ولم يرم، على ذلك نشأ الناشئ منهم وعليه درج الهرم. الدنيا عندهم جوهر والآخرة عرض. وآمالهم صحيحة ودينهم به مرض، وسهم الرياء بينهم يرشق كل غرض، وقد رأيت فيهم من قلة الحياء وعدم التنزه عن الخنا والفحش ومن قلة التستر عن قضاء الحاجة والأكل، ما تقضيت منه العجب.

«وأما بغضهم للغريب وتمالؤهم على ذلك فأمر لا يحيط به علم إلا من عاينه. وقد رأيتهم في طريق الحجاز إذا سمعوا مهارشة شخص منهم لغريب يتجارون إليه من كل ناحية كما تصنع الكلاب إذا رأت كلباً غريباً بينها».

«وما رأيت بالمغرب الأقصى والأندلس على شكاسة أخلاقهم، ولا بإفريقية وأرض برقة والحجاز والشام فريقاً من الناس أرذل أخلاقاً وأكثر لؤماً وحسداً ومهانة نفوس، وأضغن قلوباً وأوسخ أعراضاً، وأشد ذمامة.. وخيانة، وسرقة، وقساوة، وأجفى للغريب من أهل هذه المدينة المؤسسة على غير التقوى. وحق لمدينة وضع أساسها عبد الزنادقة غلام بني عبيد، لعنهم الله، أن تجمع أخلاق العبيد وأحوال الزنادقة. ناهيك من قوم جعلوا الخنا شعارهم، والحسد المورث للضنى دثارهم، فترى الشيوخ منهم يتهارشون في الطرقات، ويقطعون بلعنة أسلافهم فسيح الأوقات. وقلماً يصدر من صبياتهم ما يصدر منهم، ولا يؤثر عن أطفالهم ما يؤثر عنهم، وقد قيل فيهم إنهم أعقل الناس صغاراً، وأحمقهم كباراً. حكاه أبو عبيد البكري في كتابه المسالك.

«وحكى فيه أيضاً أن أبا دلالة جاء إلى مصر ثم رجع. فسئل عنها فقال: ثلثها كلاب، وثلثها تراب، وثلثها دواب. قيل له أين الناس منهم؟ قال في الثلث الأول. «وقل ما ترى من أهلها رجلاً صافي اللون، إلا إن كان من غيرها، ولا رجلاً طليق اللسان. واللكنة فيهم فاشية، وجمهورهم يجعل القاف والكاف همزة، وقد سمعت شخصاً منهم في التلبية يقول لبيك اللهم لبيك. ويجعل كافاتها همزات. فلو سمعته سمعت كلاماً مضحكاً.

«وأما العقوق بينهم فمتعارف. كان معنا في طريق الحجاز شخص منهم حج بأمه. فكان إذا اغتاظ عليها يقول لها: لعنك الله ولعن الذي آواك، يعني أباه، وذلك بعدما حج بها. «وسمعت شخصاً منهم ينادي رفيقه في الركب. فلما أتاه لعنه ولعن أباه، وقابله الآخر بمثل ذلك، وتهارشا زماناً ثم قعدا يأكلان»⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن العبدري لم ينس أن يذكر بعض الشيوخ الذين رأهم في القاهرة، فهو يثني على الشيخ عبد المؤمن بن خلف الدمياطي بقوله: «لم أربهذه المدينة على كثرة الخلق بها أمثل وأقرب إلى الإنسانية وأجمل معاملة من الشيخ.. أبي محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطي المحدث بالمدرسة الظاهرية. وهو شيخ

(1) العبدري، الرحلة، ص 126 - 127.

أبيض ذو صورة مقبولة وهيئة حسنة وحسن خلق وسراوة وسمت. وقد سمعت منه أحاديث وجملة من سنن الشافعي رحمه الله»⁽¹⁾.

وفي سياق نقده لعلماء القاهرة الذين كان لهم اهتمام بعلم المنطق، استثنى العبدري شيخه شرف الدين لعدم اشتغاله به، بل كان من العلماء الذين جندوا أنفسهم لمواجهة المناطق ومقاومة الدراسات المنطقية، والدعوة إلى الاهتمام بدراسة العلوم الشرعية.

ويلتقى العبدري بالشيخ ابن دقيق العيد صاحب المدرسة الكاملية فرآه من أفضل العلماء وأجلهم مكانة فهو قطب مصر وعالمها في ذلك الوقت. لكن لم يسلم الشيخ من نقده إذ يصفه بأنه صاحب وسوسة، وأخلاق يجلب عنها منصبه، لو كانت لها صورة كانت أشنع الصور، أو تليت لها سورة كانت أبشع سورة «ومن جملة ما يصحبه من الوسواس أنه لا يمس منه عضو ولا لباس، بل يقتصر الوارد عليه على الإشارة بالسلام إليه، وحط الرأس على العادة الذميمة بين يديه.. ورأيته وهو يملي عليّ من حديث يمسك الكتاب بعودين، ولا يمسه بيده ويعاني من تصفيحه»⁽²⁾. وقد ذكر العبدري أن ابن دقيق العيد اطلع على ما سجله من رحلته فاستحسنه وأفاده بمعلومات أخرى، كما استفاد هذا الشيخ مما تحتوي عليه تلك الرحلة من معلومات، فوجد فيها تاريخ وفاه الشراطي الذي طالما بحث عنه من قبل. وبعد أن ذكرنا جل النصوص التي وصفت أخلاق المصريين وعاداتهم، كان يجب منا توضيح بعض الأمور بهذا الخصوص، لقد وصف العبدري القاهرة وأهلها وصف ناقد حاذق وكان قوي الملاحظة فهو لم يترك أثراً إلا عاينه بأسلوبه الخاص، فسجل ما رآه من العيوب التي أحسها هو عند المصريين، وهذا من خلال تعامله المباشر سواء بالنظر إليهم أو سماع من ينقل عنهم، ولربما قد صدق في كل ما رواه، فقارئ الرحلة يخيل إليه أن العبدري جمع عيوب البشر كلها في أهل مصر، وذلك لأنه أكثر من ذكر العيوب الخلقية دون ذكر المحاسن إلا في نطاق ضيق عندما استثنى السلاطين المماليك وبعض العلماء. والأمر المستغرب أنه هو

(1) المصدر نفسه، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ص 139.

من انفراد في تسجيل العيوب وحدها كما رآها في حين أغفل الآخرون تسجيلها، وذكر ما رأوه من جميل وحسن. ولا بد أن نذكر، أخيراً، أن غالب هذه المعايير وردت عند العبدري.

ولقد رأينا أنه كان شديد السخط على المصريين سواء في ذهابه أو إيباه. فعينه الساخطة هي التي بالغت في إظهار هذه المعايير. وقد صدق الشاعر إذ قال:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

إلا أننا لا ننكر المجهود الذي بذله العبدري من أجل تسجيل عدة معلومات تاريخية تهم المجتمع القاهري، تلك المعلومات التي أيدت صحتها النصوص المصدريّة الأخرى. ويمكن أن نجمل الأسباب والدوافع التي جعلت العبدري يقف ذلك الموقف المتشدد من أهل القاهرة فيما يلي:

— إن من أسس مدينة القاهرة هم الفاطميون الشيعة، الذين يعتبرهم أهل بدع، ويبدو تأثيره بشيخه شرف الدين الدمياطي في ذلك، فقد سأله العبدري عن معنى المعزية فأجابه بأن الخليفة الفاطمي المعز العبيدي لعنه الله هو من سماها بذلك.

— وللعبدري وهو من المغرب الأقصى، تصور سابق أن القاهرة تعد من أعظم المدن، وأن سكانها يتميزون بخلق قويم، وهذا بعد أن أصبحت مقراً للعلماء العباسيين، وكعبة للعلماء بعد اجتياح مدينة بغداد من قبل الجيش التركي سنة (656 هـ / 1258 م). لذلك ضاق صدره عندما وجد ما يخالف تصوره ومخيلته.

— لمس العبدري من أهل القاهرة عدم الاهتمام بالغرباء المغاربة خلاف ما لمسه من أهل تونس من الحفاوة والتكريم. غير أنه يرى أن حكام المماليك وعلى رأسهم سيف الدين قلاوون حاكم مصر هم الذين يهتمون بالغرباء المغاربة ولولاهم ما استطاع هؤلاء الاستقرار بمصر.

— والملاحظ أنه لم يتحدث بصفة خاصة عن نساء القاهرة ويبدو أنه أدخلهن في النسق العام لسكان هذه المدينة.

— إن مرجعية انتقادات العبدري لسلوك القاهريين أتت من التعاليم الإسلامية التي تهتم بكل ما يتعلق بمجالات الأخلاق والمعاملات.

وننتقل إلى الرحالة ابن سعيد الذي يزودنا بمعلومات عن بعض العادات والأخلاق المألوفة عند المصريين، فيذكر أنه لما استقر بمدينة القاهرة بضعة أيام تشوقت نفسه إلى معاينة مدينة الفسطاط، فرأى عند باب زويلة من الحمير المسخرة للركوب لمن أراد السير إلى الفسطاط جملة عظيمة لا عهد له بمثلها في بلد. فركب منها حماراً وأشار إلى الذي معه أن يركب حماراً آخر فأنف من ذلك الأمر لأنه لم يعتد فعله في بلاد المغرب. يقول: «فأنفت من ذلك جرياً على عادة ما أخلفته في بلاد المغرب. فأخبرني أنه غير معيب على أعيان مصر، وعاينت الفقهاء وأصحاب البزة والشارة الظاهرة يركبونها. فركبت وعندما ركبت أشار المكارى إلى الحمار، فطار بي، وأثار من الغبار الأسود ما أعمى عيني، ودنس ثيابي، وعاينت ما كرهته ولقلة معرفتي بركوب الحمار وشدة عدوه على قانون لم أعهده، وقلة رفق المكارى وقعت في تلك الظلمة المثارة من ذلك العجاج فقلت⁽¹⁾»:

لقيت بمصر أشد البوار	ركوب الحمار وكحل الغبار
وخلفي مكارى يفوق الرياح	ولا يعرف الرفق مهما استطار
أنادي به مهلاً فلا يرعوي	إلى أن سجدت سجود العثار
وقد مدّ فوقى رواق الثرى	وألحد فيها ضياء النهار

وعندما مر ابن سعيد بأسواق مدينة الفسطاط عانى من الازدحام وضيق الأسواق وإهمال المساجد، ففي ذات اليوم واصل سيره في السوق إلى المسجد الجامع فوجده قديم البناء، غير مزخرف ولا محتفل وقد اتخذوه ممراً ومكاناً يبيعون فيه أنواع الطعام، يقول: «وأبصرت العامة رجالاً ونساء قد جعلوه معبراً بأوطئة أقدامهم يجوزون فيه من باب إلى باب ليقرّب عليهم الطريق، والبياعون يبيعون فيه أصناف المكسرات والكعك وما سوى ذلك»⁽²⁾.

زيادة على ذلك، انزعج ابن سعيد من مسألة الأكل في الأسواق ورمي الفضلات في صحن الجامع يقول: «والناس يأكلون في عدة أمكنة منه غير محتشمين لجري

(1) المقرئ، نفح الطيب، ج 3، ص 103.

(2) المصدر نفسه، ص 104.

العادة عندهم بذلك، وعدة صبيان بأوان ماء يطوفون على من يأكل، قد جعلوا ما يحصل لهم منه رزقاً، وفضلات مآكلهم مطروحة في صحن الجامع»⁽¹⁾.

ويتنقد ابن سعيد سلوك أبنائهم واستهتارهم بالمساجد ذلك لأنهم اتخذوا صحن الجامع ملعباً لهم، وحيطانه كراساً يكتبون فيه أقاويل العامة بالأوان وخطوط تسيء إلى وقار الجامع. يقول: «والصبيان يلعبون في صحنه، وحيطانه مكتوب بالفحم والحمرة بخطوط قبيحة مختلفة من كتب فقراء العامة»⁽²⁾.

في الواقع لم تكن نظرة ابن سعيد دائمة النقد كما هو الحال عند العبدري، فهي هو يذكر المصريين بخير ويثني عليهم عندما شاهد كثرة حلق الذكر في المساجد لإقراء القرآن وتدارس علم الفقه واللغة. يقول: «واستحسننت ما أبصرته من حلق المتصدرين لإقراء القرآن والفقه والنحو في عدة أماكن، وسألت عن مواد أرزاقهم فأخبرت أنها من فروض الزكاة وما أشبه ذلك»⁽³⁾.

ويتحدث ابن سعيد عن لطف أهل الفسطاط فيقول: «ولم أر في أهل البلاد ألطف من أهل الفسطاط، حتى إنهم ألطف من أهل القاهرة، وبينهما نحو ميلين، والحال أن أهل الفسطاط في نهاية من اللطافة واللين في الكلام»⁽⁴⁾.

وأما عن أهل القاهرة فإنهم لم يعدموا وسيلة الترفيه عن أنفسهم كالخروج للتنزه عند الخلجان على شاطئ النهر، كذلك عند البرك والمروج والبساتين، وكلها أماكن كانت تعج أحياناً بأصحاب الملاعب والمضحكين الذين يسيثون التصرف فيها، وقد عاب ابن سعيد على هؤلاء مجاهرتهم في إظهار أواني الخمر واستصحاب آلات اللهو والغواني من النساء الأمر الذي حدا بهم في بعض الأحيان أن يقتل بعضهم بعضاً بسبب الإفراط في الشرب، ويقرر أن ذلك بخلاف غيرها من بلاد المغرب، يقول: «ولا ينكر فيها إظهار أواني الخمر وآلات الطرب ذوات الأوتار،

(1) المصدر نفسه، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ص 104.

(3) المصدر نفسه، ص 105.

(4) المصدر نفسه، ص 106.

ولا تبرج النساء العواهر، ولا غير ذلك مما ينكر في غيرها من بلاد المغرب، وقد دخلت في الخليج الذي بين القاهرة ومصر وتعظيم عمارته فيما يلي القاهرة فرأيت فيه من ذلك العجائب. وربما وقع فيه قتل بسبب السكر فيمنع فيه الشرب، وذلك في بعض الأحيان وهو ضيق، عليه من الجهتين مناظر كثيرة العمارة بعالم التهكم والطرب والمخالفة، حتى إن المحتشمين والرؤساء لا يجيزون به في مركب...»⁽¹⁾.

أما أعيادهم الدينية. فيذكر لنا ابن بطوطة احتفال أهل مدينة أبيار الواقعة بين مدينتي الإسكندرية والقاهرة بيوم ارتقاب هلال رمضان، فقد جرت العادة أن يجتمع فقهاء المدينة ووجهاءها بعد صلاة العصر من اليوم التاسع والعشرين من شعبان بدار القاضي، وفي هذه الأثناء يقوم نقيب المتعممين باستقبال الفقهاء وأصحاب الوجاهة حتى يكتمل عددهم، ومن ثم يركب القاضي ومن معه ويتبعهم جميع من في المدينة من الرجال والنساء والصبيان حتى ينتهوا في موضع مرتفع خارج المدينة، وهو ما يسمى (مرتقب الهلال) ويفرشن في هذا الموضع البسط والفرش، فينزل القاضي ومن معه فيرتقبون الهلال ثم يعودون إلى المدينة بعد صلاة المغرب وبين أيديهم الشمع والمشاعل والفوانيس، ويوقد أهل الحوانيت بحوانيتهم الشمع. ويصل الناس مع القاضي إلى داره ثم ينصرفون وهذا شأنهم في كل عام⁽²⁾.

ويحدثنا ابن بطوطة عن عاداتهم أنه في كل يوم جمعة يخرج الناس بعد الصلاة لزيارة القبور ومشاهدة مصارع القوم⁽³⁾. وذلك مع النساء والأولاد، كما يقوم القراء بقراءة القرآن ليلاً ونهاراً بالأصوات الحسان ثم يطوفون على الأسواق بصنوف المأكول والمشارب، ومنهم من يقوم ببناء الزاوية والمدرسة إلى جانب التربة حتى يتبرك بأصحابها⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 112.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 49.

(3) مصارع القوم: يقصد تنفيذ الأحكام الجزائية على كل من تسول له نفسه القتل أو السرقة أو الزنى وما شابه ذلك، وغالباً يكون توقيتها بعد صلاة الجمعة. ابن بطوطة، الرحلة، ص 46.

(4) المصدر نفسه، ص 57 - 58.

ومما هو جدير بالإشارة أن هذه الملاحظات توضح أهمية مكانة القرافة في نفوس أهل القاهرة في تلك الفترة علما بأنها قد استوقفت انتباه أغلب الرحالة الذين زاروا القاهرة من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجريين.

وبما أن القرافة تضم العدد الكبير من القبور والأضرحة لمشاهير من الصحابة والتابعين والأولياء، تشيع الأخبار والحكايات عن المعجزات والكرامات التي تنسب إلى عدد من المدفونين في هذه القرافة. الأمر الآخر أن القرافة لم تكن مجرد جبانة يلفها صمت الموتى كما هو الحال في كل الجبانات، وإنما كانت مراحا للنشاط اليومي لسكان القاهرة⁽¹⁾.

ويضيف ابن بطوطة ذكر العادات (يوم المحمل) والمقصود يوم الجمل أو الجمال التي تحمل كسوة الكعبة. ويضم المحمل إلى قافلة الحجاج، وقيل إنه الهيكل الخشبي المخروط الشكل الذي كان يحلى بأجمل زينة، ويحمل على جمل ويصاحب قافلة الحج التي تقصد مكة والمدينة ومشاعر الحج قادمة من القاهرة ومن دمشق، وفي أوقات كثيرة من بغداد ومن تعز، وقد قام الدكتور العنقاوي باستعراض جميع الأقوال والروايات المتعلقة بالمحمل⁽²⁾ وقد استنتج بأن المحمل في عصر المماليك كان يوصف بالمحمل السلطاني ورجح أن يكون المقصود به هو المهد الذي يرسل مع قافلة الحجاج، ويرجع بأصله إلى العصر العباسي واستمر يرسل خلال العهد الأيوبي وقد ورث المماليك ذلك، وهناك دليل على أنه من ابتكار الملكة شجرة الدر أو السلطان بيبرس⁽³⁾.

أما دوران المحمل، فقد جرت العادة أنه يدور في السنة مرتين، الأولى في النصف الثاني من شهر رجب، والثانية في النصف الثاني من شهر شوال، ويكون دورانه يوم الاثنين والخميس⁽⁴⁾. ويصف ابن بطوطة احتفال هذا اليوم

(1) قاسم عبده، مصر في رحلة ابن بطوطة، ص 225.

(2) العنقاوي، المحمل - نشأته وآراء المؤرخين فيه، ص 324.

(3) المصدر نفسه، ص 324.

(4) عبدالفتاح عاشور، العصر المماليكي في مصر والشام، ص 322.

فيقول «وهو يوم دوران الجمل يوم مشهود وكيفية ترتيبهم فيه أنه يركب فيه القضاة الأربعة، ووكيل بيت المال والمحتسب وقد ذكرنا جميعهم، ويركب معهم أعلام الفقهاء وأمناء الرؤساء وأرباب الدولة، ويقصدون جميعاً باب القلعة، دار الملك الناصر، فيخرج إليهم المحمل على جمل، وأمامه الأمير المعين لسفر الحجاز في تلك السنة، ومعه عسكره والسقاة على جمالهم، ويجتمع لذلك أصناف الناس من رجال ونساء، ثم يطوفون بالمحمل وجميع من ذكرنا معه بمدينة القاهرة ومصر، والحدادة يحدون أمامهم، ويكون ذلك في رجب فعند ذلك تهيج العزمات وتنبعث الأشواق، وتتحرك البواعث، ويلقي الله تعالى العزيمة على الحج في قلب من يشاء من عباده، فيأخذون في التأهب لذلك والاستعداد»⁽¹⁾.

أما حديث ابن بطوطة عن حياة المرح والسرور التي كان المصريون يحيونها فقال إن أهل مصر «ذوو طرب وسرور ولهو»⁽²⁾، وضرب لنا مثلاً على ذلك، فقال: «شاهدت بها مرة فرجة بسبب برء الملك الناصر من كسر أصاب يده فزين كل أهل سوق سوقهم، وعلقوا بحوانيتهم الحل والحلي وثياب الحرير وبقوا على ذلك أياماً»⁽³⁾.

هذه إشارة إلى حقيقة مهمة مؤداها أن متنزهات سكان القاهرة في ذلك العهد، كانت كثيرة لاسيما في ضواحي المدينة والجزر الموجودة في نهر النيل التي كانت مراحاً للقاهريين للتفريج عن أنفسهم، وأنهم يستغلون كل مناسبة للاحتفال ولا يكتفون بيوم وإنما يستثمرون أياماً، وربما كانت حرية سكان القاهرة آنذاك وراء ملاحظة ابن بطوطة الذي زار القاهرة في وقت كانت الحياة فيها سهلة وميسورة.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) المصدر نفسه، ص 55.

ثالثاً: المؤسسات الاجتماعية

عرف المشرق العربي في العصر الوسيط الكثير من المؤسسات التي أنشأها الحكام وأهل البر من الأثرياء لخدمة المسلمين، وقد لعبت تلك المؤسسات دوراً كبيراً في إصلاح وخدمة المجتمع، وقد كانت المراكز الثقافية في المدن لها الحظ الأوفر من تلك المؤسسات وذلك للأهمية التجارية، فهناك من المؤسسات ما هو خاص بالمسافرين والتجار مثل الفنادق والخانات والوكالات، ومنها ما هو عام لجميع أهل المدينة مثل الأسبلة والحمامات والبيمارستانات وغيرها.

ولعل الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي أن هذه المؤسسات الاجتماعية استطاعت البقاء والاستمرار طويلاً دون أن تتوقف عن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسها⁽¹⁾، ذلك أن مؤسس المنشأة كان يوقف على منشأته وقفاً يدر عليها مورداً ثابتاً يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار في أداء رسالتها دون الحاجة إلى طلب المعونة بين الحين وآخر. والوقف بمعناه الشرعي الذي يكفل الربح للفقراء والمساكين، قد نهض برسالة سامية في رعاية المؤسسات الاجتماعية. الأمر الذي ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة في تلك العصور فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية أو ما نطلق عليه اسم الضمان الاجتماعي⁽²⁾.

ومن أبرز المؤسسات الاجتماعية التي حفل بها المجتمع الإسلامي رعاية الأيتام والعناية بهم، ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون في إنشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان، ويبدو أن انتشار هذه المكاتب لتعليم الصغار والأيتام كان أكثر انتشاراً في بلاد المشرق لأنها استرعت أنظار الكثير من الرحالة، حتى أن ابن جبير اعتبرها «من أغرب ما يحدث به من مفاخر في هذه البلاد...» وقد ذكر أن من مناقب هذا البلد (الإسكندرية) ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه:

(1) سعيد عبد الفتاح، «دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية»، ص 289.

(2) المصدر نفسه، ص 290.

«المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل الطلب والتعبد، يقدون من الأقطار النائية فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه وأجراء يقوم به في جميع أحواله»⁽¹⁾.

كما لاحظ ابن جبير مآثر صلاح الدين في اعتنائه بأمور المسلمين في مدينة القاهرة حيث «أمر بعمارة محاضر ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل، يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة وتجري عليهم الجراية الكافية لهم»⁽²⁾.

لم يكن اليتامى والفقراء وحدهم موضع رعاية الحكام والمجتمع، وإنما حظي المرضى أيضاً بقدر كبير من الرعاية الاجتماعية، وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لمداواة المرضى وعلاجهم، وهي التي أطلق عليها بيمارستانات⁽³⁾. يذكر ابن يونة أنه شاهد في بغداد على الجانب الغربي «المارستان» وهو مجموعة من البنايات الواسعة، يأوي إليها المعوزون من المرضى رغبة في الشفاء، ولهذا المارستان قوامون من الأطباء يبلغ عددهم الستين طبيباً، يعالجون المرضى ويطبخون لهم الأدوية. والخليفة يجهزهم بما يحتاجون إليه من مال. وفيها أيضاً بناية تدعى «دار المارستان» يأوي إليها المجانين المغلوبون على عقولهم بتأثير القيظ الشديد! والأطباء يقيدونهم بالأغلال حتى يثوبوا إلى سابق رشدهم. ويعيشون مدة مكوثهم فيها بنفقة الخليفة. ويقوم أطباء الخليفة بتفقدتهم مرة كل شهر، فيسرحون من عاد إلى الصواب منهم ليعود إلى أهله»⁽⁴⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

(3) مشفى مختص بعلم الطب وتطبيقاته، وهي كلمة فارسية الأصل مركبة من كلمتين: بيمار وتعني المريض أو الجريح، وستان: بمعنى الدار فهي تفيد دار للمرضى، وأول من قام بتشييد مثل هذه الدار كمؤسسة صحية الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك. انظر: المقريزي، السلوك، ج 1، ص 716، المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 406. القلقشندي، صبح الأعشى، ج 3، ص 365، ج 4، ص 38. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 7، ص 326 - 327.

(4) ابن يونة، الرحلة، ص 134 - 135.

كذلك يصف ابن يونة المارستانات في القدس الشريف إبان العهد الصليبي، ولقد خصصت هذه المارستانات للفرسان الصليبيين الذين يعرفون باسم Hospitaliers ويسميهـم العرب (الإسبتارية)، يقول: «وفي القدس مستشفيان يتسعان لإيواء أربعـمئة من فرسان الإسبتارية عدا المرضى الذين يجهزون بكل ما يلزمهم البيمارستانات: في الحياة وبعد الممات»⁽¹⁾. كذلك شهدت حواضر الولايات والأمصار الأخرى مثل شيراز وأصفهان ودمشق وغيرهما قيام البيمارستانات العظيمة التي عرفت باتساعها في البناء واستعدادها لتوفير التجهيزات الخدمية. يصف ابن جبـير في هذا المقام بيـمارستاناً عظيماً شيده السلطان نور الدين الزنكي يقول: «وبهذه البلدة مارستان قديم وحديث، والحديث أحفلهما وأكبرهما، وجرايته في اليوم نحو الخمسة عشر ديناراً، وله قومه بأيديهم الأزمة (السجل) المحتوية على أسماء المرضى وعلى النفقات التي يحتاجون إليها في الأدوية والأغذية وغير ذلك، والأطباء يبكرون إليه في كل يوم ويتفقـدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية حسبما يليق بكل إنسان منهم، وللمجانين المتعلقين أيضاً حزب من العلاج»⁽²⁾ وكان اكتمال أروع صورة للبيمارستان في مدينة القاهرة في العصر المملوكي ذلك لأن سلاطين المماليك اعتنوا في مصر بأمر المرضى، وأفضل ما ينطق بهذه العناية البيمارستان المنصوري⁽³⁾. الذي شيده السلطان المنصور ابن قلاوون سنة 682هـ والذي ملأت شهرته المصادر⁽⁴⁾ يصفه ابن بطوطة بقوله: «وأما المارستان الذي بين القصرين عند تربة الملك المنصور قلاوون، فيعجز الواصف عن محاسنه. وقد أعد فيه من المرافق والأدوية ما لا يحصر، يذكر أن مجباه ألف

(1) المصدر نفسه، ص 99.

(2) انظر إلى ابن جبـير، الرحلة، ص 220.

(3) قرر المنصور قلاوون عمل الدر القطبية بيـمارستاناً فندب الطواشي حسام الدين للتفاوض مع صاحبـتها مؤنسة خاتون فوافقت بشرط أن يعاوض عنها بدار تستقر فيها مع أطفالها فعوضت قصر الزمرد مع مبلغ من المال، تسلمته ثم تمت عملية البيع، انظر إلى: المقريري، المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 407.

(4) سعيد عبدالفتاح، «دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية»، ص 295.

دينار كل يوم»⁽¹⁾. أما البلوي فوصفه بعد أن تولى الناصر محمد البيمارستان المنصوري بالعمارة والإصلاح في سنة 720هـ / 1320م، وذلك بعد أن تعرض ربع أوقافه من القاهرة لحريق كبير⁽²⁾. يقول عنه: «قصر عظيم من القصور الرائعة حسناً وجمالاً واتساعاً ما لم يعهد مثله بقطر من الأقطار أحسن بناء ولا أبدع إنشاء ولا أكمل انتهاء في الحسن والجمال...»⁽³⁾.

ويقول القلقشندي نقلاً عن أبي الفضل العمري في مسالك الأبصار: «وهو الجليل المقدار، الجليل الآثار، الجميل الإيثار، العظيم بينائه، وكثرة أوقافه، وسعة إنفاقه، وتنوع الأطباء والكحاليين، والجراحية فيه»⁽⁴⁾ وكذلك يقول القلقشندي: «وليس له نظير في الدنيا في بره ومعروف»⁽⁵⁾.

كذلك يزودنا البلوي بمعلومات عن أعداد المرضى وما وصل إليه البيمارستان من تقدم وتطور في أنواع التجهيزات والخدمات التي تقدم للمرضى إذ يقول: «أخبرني الشيخ المؤرخ شمس الدين الكركي المذكور أنه يكمل في كل يوم من المرضى الداخلين إليه والناقلين الخارجين منه أربعة آلاف نفس»⁽⁶⁾ وتارات يزيدون وينقصون ولا يخرج منه كل من يبرأ فيه من مرض حتى يعطى إحساناً إليه، وإنعاماً إليه، كسوة للباسه، ودراهم لنفقته، وأما ما يعالج به المرضى من قناطير الأشربة المقنطرة والأكحال الرفيعة الطيبة التي تستحق فيها دنائير الذهب والإبريز وفصوص الياقوت النفيس وأنواع اللؤلؤ الثمين فشيء يهول السماع ويعم ذلك الجمع، إلى ما يضاف إلى ذلك كله من لحوم الطيور والأغنام على اختلافها وتباين

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 56.

(2) المقرئ، السلوك، ج 2، ص 220. ابن إياس، النجوم الزاهرة، ج 9، ص 63 - 64.

(3) البلوي، الرحلة، ص 218.

(4) القلقشندي، صبح الأعشى، ج 3، ص 366.

(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 38.

(6) يتفق ابن حبيب مع البلوي في إحصاء عدد المترددين على البيمارستان في قسم العيادة الخارجية بحوالي أربعة آلاف نفس. انظر إلى: ابن حبيب، الحسن بن عمر، تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، تحقيق أحمد أمين، القاهرة، 1977م، ج 1، ص 306.

أصنافها، مع ما يحتاج إليه كل واحد ممن يوافيه ويحل فيه لفرشه وعرشه من غطاء ووطاء ومشوم ومذرور وشبه ذلك مما هو معد على أكله هنالك وما ليس مثله إلا في منزل أمير أو خليفة، وقد رتب على ذلك كله من الأطباء الماهرين⁽¹⁾. والشهود المبرزين⁽²⁾، والنظام العارفين⁽³⁾، والخدام المتصرفين، كل ما هو في معالجته موثوق بعدالته، مسلم له في معرفته، غير مقصر في تصرفه وخدمته، ولو استقصيت الكلام في هذا المارستان وحده لكان مجلداً مستقلاً بنفسه⁽⁴⁾ أو في مبانيه الرائعة وصناعاته الفائقة، وتواريخه المذهبة، ونقوشه العجيبة المنتخبة، التي ترفل في ملابس الإعجاب، وتسحر العقول والألباب، وما يفتن النفوس، وتعجز عن وصف بعضها خط الأقلام في ساحة الطروس، ما وقعت عين على مثله، ولا سمعت أذن بشبهه وشكله⁽⁴⁾ وهكذا كان البيمارستان حسب المرسوم السلطاني مفتوحاً على مدى أربعة وعشرين ساعة لتقديم الخدمات الطبية لكل مريض أيا كانت منزلته، بل يتساوى في الاستفادة من هذه الخدمات الطبية الغني والفقير، على حد سواء دون تمييز⁽⁵⁾. هذا وقد كان للأوقاف دور رئيسي في توفير ذلك الربيع الوفير وفق جدول زمني محدد، ففي وثيقة وقف السلطان قلاوون⁽⁶⁾ ما يؤكد ما ذكره البلوي، إلا أن وثيقة وقف السلطان تحذر (ناظر الوقف) من أن يعالج في البيمارستان يهودي أو

(1) من أشهر الأطباء في البيمارستان المنصوري أحمد بن يوسف الصفدي، محمد إبراهيم السنجاري. ابن حجر، الدرر، ج 3، 366 - 367.

(2) تقع على عاتق ناظر الوقف تولى مهمة أوقاف البيمارستان على مختلف أنواعها ويتولى «الناظر» الإشراف على تحصيل الإيجارات وعمل الترميمات والإصلاحات اللازمة. ابن حبيب، تذكرة، ج 1، ص 361 - 362.

(3) هم المباشرون أو الأمناء وسائر الموظفين القائمين على العمارة والصيانة. انظر: حياة الحجبي، صور من الحضارة العربية الإسلامية في سلطنة المماليك، الكويت، دار القلم، 1992م ص 228 - 230.

(4) المصدر نفسه، ص 219.

(5) المقرئزي، المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 406.

(6) انظر: أحمد عيسى بك، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ص 132. حياة الحجبي، صور من الحضارة العربية الإسلامية في سلطنة المماليك، ص 218.

نصراني، كما تحذر من أن يوظف من الأطباء والمباشرين يهودي أو نصراني، فهو وقف للمسلمين دون غيرهم من أتباع الديانات الأخرى⁽¹⁾.

وثمة نوع آخر من المنشآت الاجتماعية زخرت بها المدن المشرقية في العصر الوسيط وهي الأسبلة والسقايات لتوفير ماء الشرب لعبري السيل، وقد انتشرت الأسبلة في الأماكن والمدن التي تكون عادة محطة استراحة قوافل الحجيج والتجار وغيرهم من المارة، وأغلب هذه السقايات ترجع للأثرياء والمصلحين من الحكام أو التجار الذين جعلوها وقفاً للناس طلباً لحسن الثواب والأجر. فعلى سبيل المثال كانت السيدة زبيدة - زوجة الرشيد وأم الأمين - أدركت عندما حجت إلى بيت الله سنة 186هـ ما يعانيه أهل مكة من مشاق في الحصول على ماء الشرب وعندئذ أمرت بالمهندسين من أنحاء البلاد، ووفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال ووصلوا بين منابع الماء في الجبال، وشقوا طريقاً تحت الصخور من عين حنين إلى الحرم، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم⁽²⁾. يذكر ابن جبير صنيع هذه السيدة وما خلفته من مرافق ومنافع للناس وأنه لولاها ما سلك الطريق المؤدي من مكة إلى بغداد. يقول: «وهذه المصانع والبرك والآبار والمنازل التي من بغداد على مكة هي آثار زبيدة ابنة جعفر ابن أبي جعفر المنصور زوج هارون الرشيد وابنة عمه، انتدبت لذلك مدة حياتها، فأبقت في هذا الطريق مرافق ومنافع تعم وفد الله تعالى كل سنة من لدن وفاتها إلى الآن. ولولا آثارها الكريمة في ذلك لما سلكت هذه الطريق، والله كفيل بمجازاتها والرضا عنها»⁽³⁾.

يبدو أن صور الأسبلة تختلف من مدينة إلى أخرى وذلك عندما أخذت تنتشر في القرن السادس الهجري حيث أقبل الحكام والسلاطين ونسأؤهم يتنافسون في بنائها وفي إقامتها على الطرق العامة والطرق المعروفة للقوافل والحجيج وذلك لتعم فائدتها ويتضاعف ثوابها، وما زال الكثير من مباني الأسبلة الأثرية قائمة في

(1) أحمد عيسى، البيمارستانات، ص 141، 146. حياة الحجى، صور من الحضارة العربية الإسلامية في سلطنة المماليك ص 219.

(2) عاشور، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص 298.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 158.

القاهرة ودمشق تسترعي النظر بفنها وجمال عمارتها، وعلى واجهتها آيات قرآنية مرسومة بخط جميل مثل: ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ ۝٢٥ خِتَمُهُ مِسْكَ ۚ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ ۝٢٦﴾ [المطففين]. ﴿وَمَقْنَعُهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ۝٢٦﴾ [الإنسان]. وغيرهما من الآيات القرآنية المعبرة عن هذا المضمون.

ومن الملاحظ أن هناك فرقاً بين الأسبلة المقامة في القاهرة وتلك التي أقيمت في المدن الأخرى مثل القدس ومكة والمدينة. ذلك أن معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار، وهي بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة التي توجد فيها صهاريج تحت السبيل ينتقل إليه ماء نهر النيل عن طريق السقائين^(١). يذكر ابن بطوطة أعداد السقائين بمصر بقوله: «إن بمصر من السقائين على الجمال اثني عشر ألف سقاء»^(٢).

ويختلف البلوي عن ابن بطوطة في ذكر إحصائية أعداد السقائين على الجمال في القاهرة بقوله: «وأخبرني الإمام شمس الدين الكركي قال: أحصيت الجمال الداخلة إلى القاهرة بالماء في كل يوم فبلغت إلى مائتي ألف جمل، ماعدا البغال». ثم يحصي عدد الدكاكين في القاهرة بقوله: «وأحصي دكاكين السقائين المعدة للسقي بالقاهرة، فبلغت ستين ألف دكان، ماعدا السقائين الذين بالأكواز والأكواب في الطرق والأسواق وغيرها»^(٣).

هذه الإحصاءات التي أوردها الرحالة ينبغي ألا نأخذها كحقيقة ثابتة، نظراً لكون ذلك العصر لم يعرف وسائل الإحصاء الدقيقة، ولم يكن ذلك في مقدور الرحالة بالطبع، فضلاً عن طابع المبالغة المتوقع في مثل تلك الأمور. ومن المنشآت الاجتماعية الأخرى التي اشتهرت في بلاد المشرق خلال العصر الوسيط الحمامات العامة التي قصدها الناس من مختلف الطبقات - رجالاً ونساءً - للوضوء والاعتسال ذلك أن الناس في ذلك الوقت لم يألفوا الاعتسال في منازلهم، ولم

(١) عاشور، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص 300.

(٢) ابن بطوطة، الرحلة، ص 55.

(٣) البلوي، الرحلة، ص 218.

توجد الحمامات إلا في قصور الأمراء⁽¹⁾، وقد انتشرت الحمامات التي ألحقت بمؤسسات متباينة كالوكالات والخانقاوات وغيرها، من ذلك ما ذكره ابن جبير من أن الجانب الشرقي في بغداد وحده كان به ألفا حمام وذلك أيام الخليفة أبي العباس الناصر أحمد بن المستنصر. يقول: «وأما حماماتها فلا تحصى عدة، ذكر لنا أحد أشياخ البلد أنها بين الشرقية والغربية نحو الألفي حمام» ثم يذكر ابن جبير المواد التي تستخدم في بنائها والمدن التي تجلب منها يقول: «وأكثرها (الحمامات) مطلية بالقار مسطحة به، فيخيل للناظر أنه رخام أسود صقيل. وحمامات هذه الجهات أكثر على هذه الصفة لكثرة القار عندهم، لأن شأنه عجيب، يجلب من عين بين البصرة والكوفة، وقد أنبط الله ماء العين ليتولد منه القار، فهو يصير في جوانبها كالصلصال، فيجرف ويجلب وقد انعقد، فسبحان خالق ما يشاء»⁽²⁾.

وقد أتيح لابن بطوطة أن يطلع على حمامات بغداد فأظهر دهشته مما رآه من طريقة عمرانها ومواد بنائها، وأحواض الرخام البديعة التي يجري فيها الماء الحار والبارد هذا علاوه على الخدمات المقدمة للزائرين من تقديم الفوط للاتزار والاعتسال يقول: «حمامات بغداد كثيرة وهي مبدأ بدع الحمامات...، وإن كل حمام فيها خلوات كثيرة مفروشة بالقار مطلي نصف حائطها مما يلي الأرض به، والنصف الأعلى مطلي بالجص الأبيض الناصع، فالضدان بها مجتمعان، تتقابل حسنهما وفي داخل كل خلوة حوض من الرخام فيه أنبوبان أحدهما يجري بالماء الحار والآخر بالماء البارد فيدخل الإنسان الخلوة منهم منفرداً لا يشاركه أحد إلا إن أراد ذلك، وفي زاوية كل خلوة أيضاً حوض آخر للاغتسال فيه أيضاً أنبوبان يجريان بالحار والبارد وكل داخل يعطى ثلاثاً من الفوط إحداها يتزر بها عند دخوله والآخرى يتزر بها عند خروجه، والآخرى ينشف بها الماء عن جسده ولم أر هذا الإتيان كله في مدينة سوى بغداد، وبعض البلاد تقاربها في ذلك»⁽³⁾.

ويستفاد مما نقله لنا ابن بطوطة أنه كانت هناك حمامات مجهزة تجهيزاً عالياً

(1) عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 104.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 176.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 233.

لاتساع عمرانها وتطورها من الناحية الهندسية، فهذا التصميم أشبه كثيراً بحمامات رومانيا إلى حد كبير نظراً لكثرة الغرف التي تختص كل واحدة منها بمهام خاصة بها، كذلك الأحواض الرخامية التي تحمل مغاسل الماء الحار والبارد للاستحمام والوضوء. كما يستفاد أيضاً أن السلطة منعت أن يدخل أحد الحمام بدون إزار.

ومثل ذلك يقال عن دمشق التي عرفت بنظافتها ورونقها بين البلاد الإسلامية والتي اشتهرت بصناعة الصابون والعمود الطيبة مما ضاعف من جودة الخدمة في حماماتها. وقد أحصى ابن جبير عدد حماماتها بأنها بلغت المائة⁽¹⁾. وثمة إشارات في المصادر المعاصرة تفيد أن كثرة الحمامات في دمشق أحدث نوعاً من التنافس بين أصحابها، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه وتقديم أكبر قدر من الخدمات لعملائه⁽²⁾.

لقد تميزت حواضر بلاد المشرق الإسلامي وغيرها من المدن ذات الأهمية التجارية بكثرة المؤسسات التي اتخذت من المرافق الدينية - كالزوايا والمساجد والأربطة والخانقاوات - مقراً لها. بوصفها منشآت دينية تستهدف العوام من الناس من فقراء ومساكين وغرباء وعابري سبيل، واتضحت أهدافها في المجتمع الإسلامي من خلال نظام الوقف الذي كان خير دعامة في تمكين استمراريتها في أداء رسالتها الخيرية، وقد أسهب الرحالة في ذكر هذه المؤسسات باختلاف أشكالها سواء في الحواضر أو المدن المحيطة بها، فهذا ابن جبير لم يتمالك نفسه من الإعجاب بمدى ما لمس في بلاد المشرق الإسلامي من العناية بالغرباء ولا سيما رجال الدين وطلاب العلم والمشتغلين.

والغرباء كانوا دائماً في موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الأوقاف على المرافق التي أقاموها لهم. وكما علمنا من مؤلفات الرحالة أن أعداداً غفيرة من المغاربة نزحوا إلى المشرق الإسلامي إما لتأدية مناسك الحج أو خلاصاً من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس حينذاك.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 224.

(2) عاشور، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص 303.

على أية حال، فقد وجد الغرباء في القرن السادس الهجري الرعاية الكبيرة في ظل حكم السلطان صلاح الدين. يحدثنا ابن جبير عن مفاخر هذا الحاكم وما فعله للغرباء في الإسكندرية. بقوله: «ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه: المدارس والمحارس الموضوعة لأهل الطلب والتعب، يفدون من الأقطار النائية فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، وأجراء يقوم به في جميع أحواله. واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئین حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك. ونصب لهم مارستاناً لعلاج من مرض منهم، ووكل بهم أطباء يتفقدون أحوالهم، وتحت أيديهم خدام يأمرهم بالنظر في مصالحهم التي يشيرون بها من علاج وغذاء. «ومن أشرف هذه المقاصد أيضاً أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين لكل إنسان في كل يوم ما بلغوا. ونصب لتفريق ذلك كل يوم إنساناً أميناً من قبله، فقد ينتهي في اليوم إلى ألفي خبزة أو أزيد، بحسب القلة والكثرة وهكذا دائماً. ولهذا كله أوقاف من قبله، حاشا ما عينه من زكاة العين لذلك»⁽¹⁾.

كما يشير ابن جبير أن السلطان صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة المسجد الكبير المنسوب إلى أبي العباس أحمد بن طولون في القاهرة على حد قوله لذلك جعله «مأوى للغرباء من المغاربة يسكنونه ويحلقون فيه، وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر»⁽²⁾.

أما مدينة دمشق، فقد أدهشه حب أهلها للمغاربة والحسنات التي منحت لهم. فيحدثنا أن الطلبة المغاربة كان لهم زاوية خاصة في الجامع الأموي يتعلمون فيها وتجري لهم الأموال⁽³⁾. وكان الغرباء من المغاربة في بلاد الشام لهم صيت في الأمانة والصدق، لذلك سلموا إليهم إدارة أعمال المؤسسات الموقوفة كالمساجد والوكالات والفنادق وغيرها. وفي هذا الإطار يذكر ابن جبير مناقب السلطان نور الدين الزنكي الذي عين «للمغاربة الغرباء الملتزمين زاوية المالكية بالمسجد

(1) ابن جبير، الرحلة، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص23.

(3) المصدر نفسه، ص210.

الجامع المبارك، أوقافاً كثيرة فيها طاحونتان وسبعة بساتين وأرض بيضاء وحمام ودكان العطارين. وكان له رحمه الله بجانبهم فضل كبير، نفعه الله بما أسلف من الخير، وهياً دياراً موقوفة لقراء كتاب الله عز وجل يسكنونها⁽¹⁾. ويسهب ابن جبير في وصف الرعاية الاجتماعية للغرباء حتى أشاد بأن مرافقها «أكثر من أن يأخذها الإحصاء، ولا سيما لحفاظ كتاب الله، والمنتمين للطلب. فالشأن بهذه البلدة لهم عجيب جداً» ويعرب ابن جبير عن تأثره بهذا فيدعو المغاربة إلى الرحيل لتلك البلاد. فيقول «فمن شاء الفلاح من ناشئة مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد ويتغرب في طلب العلم فيجد الأمور المعينات كثيرة»⁽²⁾.

ودعوة ابن جبير للمغاربة للرحيل إلى بلاد الشام بهدف التفرغ لطلب العلم أمر في غاية الأهمية ذلك لأنه شاهد العديد من المؤسسات الثقافية والاجتماعية كالمدارس والمحارس التي لم تخل من أوجه النشاط الاجتماعي والثقافي فيها، فهي تقوم بدورها الحيوي المتكامل من حيث العناية بطلاب العلم من الغرباء، وتوفير سبل الحياة المستقرة من حيث إمدادهم بالزاد اللازم لهم، وكذلك بإقامة المناسبات الاجتماعية كالاحتفال بانتهاء ختم القرآن أو تأليف كتاب ما وغير ذلك. لذا كان لهذه الأنشطة الأثر الفعال في نفوس الغرباء.

ومثل هذا يقال عن الربط والخوانق التي لم تعد بيوتاً خاصة للصوفية يباشرون فيها حياتهم فحسب بل غدت أيضاً دوراً للضيافة، تستضيف الغرباء القادمين من أنحاء العالم الإسلامي، وقد وضع فيها بعض الشروط والضوابط للجوء إليها والسكن فيها وهي أن لا تزيد إقامة الضيف الواحد على ثلاثة أيام، يلقي فيها كل ترحاب من أهل الرباط، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة⁽³⁾، ومع مرور الوقت غدت بعض الأربطة ملاجئ مستديمة لفرقة من الناس الذين يستحقون الرعاية والاهتمام. وقد تجلت هذه الظاهرة أكثر في القرنين السابع والثامن الهجريين، فها هو ابن بطوطة يذكر انتشار الخوانق في القاهرة بقوله: «وأما

(1) ابن جبير، الرحلة، ص221.

(2) المصدر نفسه، ص222.

(3) عاشور، دراسات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص307.

الزوايا الكثيرة وهم يسمونها الخواتق - واحدها خانقة - والأمراء بمصر يتنافسون في بناء الزوايا وكل زاوية بمصر معينة لطائفة من الفقراء... ولكل زاوية شيخ وحارس»⁽¹⁾.

كذلك يشير العبدري إلى كثرة الأربطة التي بنيت بالقرب من المزارات المشهورة في القاهرة، على سبيل المثال يذكر رباطاً في غاية التنويه والإبداع بجانب تربة رأس الإمام الحسين رضي الله عنه، وكذلك الرباط المقصود والمعلم المشهود الخاص بروضة السيدة نفيسة بنت علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، والرباط الكبير الذي يجري فيه الجراية والعناية بقرافة مصر التي تحل فيها الكثير من قبور الصحابة والأولياء الصالحين رضي الله عنهم خاصة تربة الإمام الشافعي رحمه الله⁽²⁾.

ويؤكد لنا ابن بطوطة ما نقله العبدري عن الأربطة التي شاهدها في المزارات المعروفة في القاهرة لاسيما رباط بات فيه وقت خروجه من القاهرة، وهذا الرباط بناه الصاحب تاج الدين بن حناء بدير الطين. يصفه بقوله: «هو رباط عظيم بناه على مفاخر عظيمة، وآثار كريمة، أودعها فيه وهي قطعة من قصعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والميل الذي كان يكتحل به، والدرفش وهو الإشف الذي كان يخصف به نعله، ومصحف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الذي بخط يده رضي الله عنه. ويقال: إن الصاحب اشترى ما ذكرناه من الآثار الكريمة النبوية بمائة ألف درهم، وبنى الرباط، وجعل فيه الطعام للوارد والصادر، والجراية لخدام تلك الآثار الشريفة»⁽³⁾.

أما المؤسسات الاجتماعية الأخرى مثل الخانات والوكالات والفنادق فقد أتت في مدونات الرحالة بصورة مقتضبة علماً بأنها كانت تقام غالباً خارج المدن على امتداد الطرق التجارية أو طرق الحجيج، ولقد ترك لنا الرحالة وصفاً دقيقاً

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 56.

(2) العبدري، الرحلة، ص 149 - 152.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 65.

للمدن والقرى التي تقع في الطرق المؤدية لبلاد الحجاز سواء من مدينة غزة في شمال مصر أو مدينتي قوص وعيذاب في جنوب مصر.

ومع هذا فقد أشار بعض الرحالة أمثال ابن جبير وابن بطوطة إلى مثل هذه المؤسسات خاصة في المدن التي تكون محط الرحال وملتقى الحجاج من أمثال المصريين والمغاربة ومن يتصل بهم. يذكر ابن جبير أنه عندما وصل إلى مدينة قوص وجدها مدينة حافلة الأسواق، كثيرة المرافق، كثيرة الخلق فيها محط الرجال ومخطر الجميع وملتقى التجار والحجاج من جميع أرجاء المعمورة، وقد كان نزوله في تلك المدينة «بفندق ينسب لابن العجمي بالمنية وهي ربض كبير خارج المدينة»⁽¹⁾. ولما وصل ابن جبير إلى مدينة عيذاب وهي آخر محطة للحجيج في مصر «نزل بدار تنسب لمونح أحد قوادها الحبشيين الذين تأثلوا»⁽²⁾ بها الديار والرباع والجلاب»⁽³⁾ أما عند نزوله بجدة فقد «نزل بدار القائد علي وهو صاحب جدة من قبل أمير مكة»

ويصف ابن جبير جدة بأنها قرية على ساحل البحر أكثر بيوتها أخصاص، «وفيها فنادق مبنية بالحجارة والطين وفي أعلاها بيوت من الأخصاص كالغرف، ولها سطوح يستراح فيها بالليل من أذى الحر»⁽⁴⁾.

وفي هذه النصوص يصف ابن جبير الفنادق في مدينة جدة وصفاً يبين طريقة عمرانها وبنائها، فالعمران السائد في تلك الفترة كان بدائياً يعتمد على مواد أولية مثل الحجارة والطين، وفي أعلى الفندق غرف يغطيها الأخصاص (الخوص) وهو سقف يجلب من النخل يغطي فيه الأسطح حتى يدرأ أذى الشمس في النهار ويحجم البرد في الليل.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 35.

(2) تأثل: امتلك. المصدر نفسه، ص 40.

(3) المصدر نفسه، ص 40.

(4) المصدر نفسه، ص 45.

أما في مكة المكرمة فقد ذكر أن فيها مساكن عديدة أشبه بالفنادق، وهي تكون عادةً بالقرب من الحرم والكعبة. يقول: «وكان نزولنا فيها بدار تعرف بالنسبة إلى الحلال قريباً من الحرم، ومن باب السدة أحد أبوابه في حجرة كثيرة المرافق المسكنية مشرفة على الحرم وعلى الكعبة المقدسة»⁽¹⁾.

على الرغم مما نقله ابن جبير عن الدور والفنادق في المدن والقرى التي مر عليها في طريقه إلى مكة في القرن السادس الهجري بصورة عامة، إلا أنه تعرض لوصف بعضها في طريقه إلى مدينة جدة في حين أنه لم يتعرض إلى الحواضر المعروفة مثل القاهرة وبغداد ودمشق. والملاحظ أن عدم الإشارة إلى هذه المؤسسات قد تكرر عند الرحالة الآخرين أمثال العبدري، وابن رشيد، والبلوي.

أما ابن بطوطة فيذكرها عندما قصد بلاد الشام حين مروره بمدينة الصالحية التي تقع قبل شبه جزيرة سيناء، إذ يصف خاناتها وفنادقها بقوله: «ونزلنا منازلها، مثل السوادة والورادة والمطيب والعريش والخروبة. بكل منزل منها فندق. وهم يسمونه الخان. ينزله المسافرون بدوابهم. وبخارج كل خان ساقية للسبيل وحانوت يشتري منها المسافر ما يحتاجه لنفسه ولدابته»⁽²⁾.

في هذا النص استجلاء الصورة الحديثة عن الخانات التي تكون في المدن الواقعة على الحدود الإقليمية للدولة في القرن الثامن الهجري، فابن بطوطة أشار إلى كثرة الفنادق التي اتسعت لأعداد المسافرين بدوابهم، إضافة إلى الخدمات الفندقية من سقاية ماء السبيل ومحل يتوافر فيه ما يحتاجه المسافر لنفسه ولدابته، هذا خارج الفندق، أما داخله فتوجد الخدمات المتنوعة مثل توفير الغرف المجهزة وتقديم الأطعمة وتنظيف الملابس، وخلاف ذلك، ولا شك أن هذه الصورة تمثل النمط الحديث المتقدم للمؤسسات الاجتماعية في تلك الفترة.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 50.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 72.

رابعاً: صورة المرأة

يصف ابن جبير في القرن السادس الهجري النساء في مكة المكرمة وهن يؤدين مناسك الحج والعمرة، وأوضح أنهن حريصات على التنافس والتسابق مع الرجال في نيل المثوبة والأجر. يقول: «فلما كان اليوم الثاني، وهو يوم الجمعة، كان طريق العمرة في العمارة قريباً من أمسه، راكبين وماشين، رجالاً ونساء، والنساء الماشيات المتأجرات كثير يسابقن الرجال في تلك السبيل المباركة»⁽¹⁾.

كما استرعى نظره حرصهن على الذهاب إلى البيت في اليوم الذي يفرد لهن، فيجتمعن من كل حدب وصوب، وقد هيا هذا الأمر سدنة البيت (الشيبيون). كذلك يلاحظ ابن جبير تراحمهن على البيت الكريم ومدى استعدادهن لذلك اليوم حتى إذا جاء مواعده انصبين إلى المسجد صباءً، ومرجع هذا أنهن لا يستطعن تأدية المناسك طوال مدة الحج ماعداً ذلك اليوم، يصف ابن جبير ذلك المشهد:

«وفي اليوم التاسع والعشرين منه، وهو يوم الخميس، أفرد البيت للنساء خاصة، فاجتمعن من كل أوب. وقد تقدم احتفالهن لذلك بأيام كاحتفالهن للمشاهدة الكريمة، ولم تبق امرأة بمكة إلا حضرت المسجد الحرام ذلك اليوم. فلما وصل الشيبيون لفتح البيت الكريم، على العادة، وأسرعوا في الخروج منه وأفرجوا للنساء عنه، وأفرج الناس لهن عن الطواف وعن الحجر ولم يبق حول البيت المبارك أحد من الرجال تبادر النساء إلى الصعود، حتى كان الشيبيون لا يخلصون بينهن عند هبوطهم من البيت الكريم، وتسلسل النساء بعضهن ببعض وتشابكن حتى تواقعن، فمن صائحة ومعولة ومكبرة ومهللة، وظهر من تراحمهن ما ظهر من السرو واليمينين مدة مقامهم بمكة وصعودهم يوم فتح البيت المقدس، وأشبهت الحال الحال، وتمادين على ذلك صدرأ من النهار، وانفسحن في الطواف والحجر، وتشفين من تقبيل الحجر واستلام الأركان.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 95.

وكان ذلك اليوم عندهن الأكبر، ويومهن الأزهر الأشهر، نفعهن الله به وجعله خالصاً لكريم وجهه. وبالجمله فهن مع الرجال مسكينات مغبونات يرين البيت الكريم ولا يلجنه ويلحظن الحجر المبارك ولا يستلمنه. فحظهن من ذلك كله النظر والأسف المستطير المستشعر. فليس لهن سوى الطواف على البعد، وهذا اليوم الذي هو من عام إلى عام فهن يرتقبنه ارتقاب أشرف الأعياد، ويكثرن له من التأهب والاستعداد، والله ينفعهن في ذلك، بحسن النية والاعتقاد، بمنه وكرمه⁽¹⁾.

ولم يقصر ابن جبير مشاهدته للنساء على الحرم المكي فقط، بل اتسعت نظره إلى أبعد من ذلك، فهو يصف لنا صورة الخواتين⁽²⁾. اللاتي وصلن للحج مع أمير الحاج أبي المكارم طاشتكين مولى أمير المؤمنين الموجه كل عام من قبل الخليفة العباسي، ولهن من أفعال البر الكثيرة التي تخدم طريق الحاج في ذهابه وإيابه، وقد ضرب ابن جبير مثلاً في الملكة خاتون بنت الأمير مسعود التي تصدقت بأمور كثيرة منها «سقي الماء للسبيل، عينت نحو الثلاثين ناضحة، ومثلها للزاد، واستجلبت لما تختص به من الكسوة والأزودة وغير ذلك نحو المئة بعير وأمورها يطول وصفها»⁽³⁾. كذلك من أفعالهن الطيبة والمشهود لها الصدقات الجارية لأبناء السبيل في كل عام فإذا لم يحججن بأنفسهن فمن يرسل نواضح مسيلة مع ثقات يسقون أبناء السبيل في المواضع المعروفة فيها الماء، وفي الطريق كله وبعرفات وبالمسجد الحرام، وهذا في كل يوم وليلة، وعندما ينادي المنادي على النواضح يرفع صوته بالماء السبيل، فيهرع إليه الذين نقد زادهم فيملؤون بقربهن وأباريقهن الزاد والماء، وفي تلك الحالة يشيد المنادي بعمل الملكة الخاتون وبأبيها الحاكم الذي يصفه بأحسن الصفات، وذلك إعلاناً باسمها وإظهاراً لفعلها، واستجلاباً للدعاء لها من الناس⁽⁴⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 155.

(2) الخواتين: مفرداها خاتون، هو لقب لزوجة السلطان أو الأمير أو الوزير، ومن تنسب إليهم أو إليهن من النساء. وكلمة خاتون تعني الملكة أو الأميرة. أسمهان بدير، صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1993، ص 79.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 139.

(4) المصدر نفسه، ص 140 - 141.

يفيد هذا النص أن المرأة تمتعت في ذلك العصر بقسط وافر من الاحترام، فأمرء العراق نظروا إلى نسائهم نظرة تفيض بالإجلال والتقدير. كما خصصوا لهن الألقاب مثل السيدة والخاتون، وهذه الألقاب تضيف عليهن صفة الاحترام والتبجيل لدى العامة والخاصة، ويقدم ابن جبير تفسيراً للقب الخاتون عندهم بأنها بمنزلة الشريفة أو السيدة مما يليق بهذا اللفظ الملوكي النسائي⁽¹⁾.

لم يضمن الحكام على نسائهم بالمال والمتاع، فإذا خرجت زوجة الحاكم أو أمه للحج والعمرة فإنه عادةً يجهزها تجهيزاً عظيماً، فتخرج في برج كبير وعلى محفتها العصائب السلطانية والكوسات تدق معها، ويتبعها قافلة من الجمال المحملة بكل أصناف الكماليات، في حين يأمر الحاكم عدداً كبيراً من الأمراء والقواد بمصاحبتهما في الطريق فضلاً عن الخدم والجواري الذين يقومون بخدمتها طوال مدة سفرها. يذكر ابن جبير مشهداً اعتبره من الأمور البديعة التي تدخل مدخل السمعة والشهرة، فعند وصوله إلى المدينة المنورة شاهد إحدى الخواتين وهي «راكبة في قبتها، وحولها قباب كرائمها وخدمها والقراء أمامها، والفتيان والصقالب بأيديهم مقامع الحديد يطوفون حولها، ويدفعون الناس أمامها، إلى أن وصلت إلى باب المسجد المكرم، فنزلت تحت ملحفة مبسوطة عليها، ومشيت إلى أن سلمت على النبي ﷺ، والخول أمامها، والخدام يرفعون أصواتهم بالدعاء لها، إشادة بذكرها، ثم وصلت إلى الروضة الصغيرة التي بين القبر الكريم والمنبر فصلت فيها تحت الملحفة، والناس يتزاحمون عليها، والمقامع تدفعهم عنها. ثم صلت في الحوض بإزاء المنبر، ثم مشيت إلى الصفحة الغربية من الروضة المكرمة فقعدت في الموضع الذي يقال: إنه كان مهبط جبريل عليه السلام وأرخي الستر عليها، وأقام فتياتها وصقالبها وحجابها على رأسها خلف الستر تأمرهم بأمرها، واستجلبت معها إلى المسجد حملين من المتاع للصدقة. فما زالت في موضعها إلى الليل»⁽²⁾. وقد تعجب ابن جبير من مكانتهن العالية لما لهن من النصيب الأوفر في الحياة العامة في بلاد العراق في ذلك الوقت، ففي مشاركتها الفعالة في تدبير شئون الإمرة والتدخل

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

في شئون الحكم، يذكر عنهن أدلة واقعية توضح مكانتها المرموقة في المجتمع، فيذكر أنه عندما صاحب ركب الخواتين الثلاث من المدينة إلى بلاد العراق انفصل ركب إحداهن وهي الخاتون بنت الملك الدقوس صاحب أصبهان إلى الجانب الشرقي من بغداد، أما هو فقد سار إلى مدينة الموصل على الجانب الغربي منها بصحبة ركب الخاتونين بنت الأمير مسعود، وأم عز الدين صاحب الموصل، وفي أثناء ذلك انتقد إمرتهما على العسكر وقيادتهما في تصريف شؤونهم بقوله: «وهاتان الخاتونان هما أميرتا هذا العسكر الذي توجهنا فيه وقائدناه، والله لا يجعلنا تحت قول القائل: ضاع الرعيل ومن يقوده»⁽¹⁾. كذلك يذكر لإحدى الخواتين والتي تدعى الخاتون المسعودية بأن لها من الشرف العظيم المنتسب لأبيها الأمير مسعود ما أبقي حكم زوجها نور الدين على البلاد وذلك بعد أن فتحها السلطان صلاح الدين يقول: «ومن شرف خاتون هذه واسمها سلجوق، أن صلاح الدين استفتح أمر بلد زوجها نور الدين، وهي من أعظم بلاد الدنيا، فترك البلد لها كرامة لأبيها وأعطاهما المفاتيح، فبقي ملك زوجها بسببها»⁽²⁾.

لم يستطع ابن جبير أن يخفي تأثيره البالغ من ترف الخاتون المسعودية التي امتلأت شباباً وملكاً، يقول: «وهي قد استقلت في هودج موضوع على خشبتين معترضتين بين مطيتين الواحدة أمام الأخرى وعليهما الجلال المذهبة، وهما تسيران بها سير النسيم سرعة وليناً، وقد فتح لها أمام الهودج وخلفه بابان، وهي ظاهرة في وسطه متنقبة، وعصابة ذهب على رأسها، وأمامها رعيل من فتيانها وجندها، وعن يمينها جنائب المطايا والهماليج العتاق، ووراءها ركب من جواربها قد ركب المطايا والهماليج على السروج المذهبة وعصبن رؤوسهن بالعصائب الذهبية والنسيم يتلاعب بعذباتهن، وهن يسرن خلف سيدتهن سير السحاب، ولها الرايات والطبول والبوقات تضرب عن ركوبها وعند نزولها وأبصرنا من نخوة الملك النسائي واحتفاله رتبة تهز الأرض هزاً، وتسحب أذيال الدنيا عزاً»⁽³⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 177.

(2) المصدر نفسه، ص 178.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 177-178.

لم يحب ابن جبير هذه البهجة الفاخرة المبالغ فيها في حلة الأميرة المذكورة وقد اعتبر هذا الأمر حقاً يسند إليها، وذلك لأنها ابنة الأمير مسعود المعروف بالسيرة العجيبة بين الناس لعدله بين الرعية، ولا امتداد نفوذه وسلطانه إلى بلاد الأرمن والروم حتى بلغت سيطرته أن صاحب القسطنطينية يؤدي إليه الجزية كل عام⁽¹⁾.

ولم يغيب على ابن جبير خروج الأمير والقادة والناس جميعهم ركباناً ومشاة لاستقبالها والاحتفال بقدمها من الحج، فهذا الشعور المتناهي يوضح مدى احترام الحكام والسلاطين وعامة الشعب لنسائهم، يقول: «ومن أحفل المشاهد الدنيوية المربية بروز شاهدناه يوم الأربعاء ثاني يوم وصولنا الموصل للخاتونين: أم عز الدين صاحب الموصل، وبنت الأمير مسعود المتقدم ذكرها، فخرج الناس على بكرة أبيهم ركباناً ومشاة، وخرج النساء كذلك، وأكثرهن راكبات، وقد اجتمع منهن عسكر جرار، وخرج أمير البلد للقاء والدته مع زعماء دولته، فدخل الحاج المواصلة صحبة خاتونهم على احتفال وأبهة قد جللوا أعناق إبلهم بالحرير الملون، وقلدوها القلائد المزوقة، ودخلت خاتون المسعودية تقود عسكر جواربها وأمامها عسكر رجالها يطوفون بها، وقد جللت قبتها كلها سبائك ذهب مصوغة أهلة ودنانير سعة الأكف وسلاسل وتمائيل بديعة الصفات، فلا تكاد تبين من القبة موضعاً، ومطباتها تزحفان بها زحفاً، وصخب ذلك الحلي يسد المسامع، ومطاياها مجللة الأعناق بالذهب، ومراكب جواربها كذلك، مجموع ذلك الذهب لا يحصى تقديره، وكان مشهداً أبهت الأبصار، وأحدث الاعتبار»⁽²⁾.

على أننا نلاحظ أن ابن جبير عندما ذكر ثراء الخواتين وترفهن المتزايد، وقوة نفوذهن عند الملوك والأمراء، لم يفته أن يذكر مشاركتهن الدينية في الإنفاق على الفقراء والمساكين بالرغم من انغماسهن في النعيم، فهو يعطينا صورة معاكسة عن الخاتون المسعودية، إذ يصفها بأنها المرأة الصالحة التي آثرت الآخرة على الدنيا بأعمالها الصالحة علماً بأنها أصغر الخواتين سناً وأكثرهن شباباً وملكاً، يقول: «وأخبرنا غير واحد من الثقات، ممن يعرف حال خاتون هذه أنها موصوفة

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 178.

(2) المصدر نفسه، ص 182 - 183.

بالعبادة والخير، مؤثرة لأفعال البر، فمنها أنها أنفقت في طريقها هذا إلى الحجاز، في صدقات ونفقات في السبيل، مالا عظيماً، وهي تحب الصالحين والصالحات، وتزورهم متنكرة رغبة في دعائهم. وشأنها عجيب كله على شبابها وانغماسها في نعيم الملك»⁽¹⁾.

ولم تكن أعمال البر والصدقات وقفاً على النساء الخواتين في العراق، فمن خلال مشاهدة ابن جبير الأوقاف المتنوعة في مدينة دمشق نما إلى علمه أنها من صنع «النساء الخواتين ذوات الأقدار من تأمر ببناء مسجد أو رباط أو مدرسة وتنفق فيها الأموال الواسعة وتقيم لها من مالها الأوقاف»⁽²⁾.

ولم يقتصر نصيب الأفعال الكريمة على نساء الحكام في ذلك العصر، فقد سجل التاريخ أسماء كثيرات ممن قدمن أفعال البر والإنفاق لشؤون الوقف، يذكر ابن جبير أنه لولا آثار زبيدة ابنة جعفر بن أبي جعفر المنصور زوج هارون الرشيد ما سلك الطريق الذي يقطع من مكة إلى بغداد، فقد أبت لهذا الطريق المرافق والمنافع من مصانع وبرك وآبار ومنازل تعم وقد الله تعالى كل سنة وذلك من وفاتها إلى الآن⁽³⁾. أما ابن بطوطة فقد تكلم عن جميع النساء اللواتي صادفهن في رحلته الطويلة، فهو لم يترك بلداً مريه إلا وتكلم عن نسائه: الأصيلة منهن والوصيفة، السلطانة والجارية، والصالحة والفاسقة، والوفية والزانية إلخ... يصف تحركات كل منهن وسلوكهن وتصرفاتهن إزاء مجتمعهن وبيئتهن.

ففي السودان كما عند الأتراك والتتر، يرينا أن للمرأة مكانة عظيمة بالنسبة للمجتمع كما بالنسبة للحكم خاصة إذا كانت من الخواتين أي نساء سلطان، أمور كثيرة في هذا الإطار كانت موضع إعجاب ودهشة ابن بطوطة، يقول: «ورأيت بهذه البلاد عجباً من تعظيم النساء عندهم، وهن أعلى شأناً من الرجال، يقصد بلاد السودان والمغول والأتراك. يقول في موضوع آخر: «والنساء لدى الأتراك

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 183.

(2) المصدر نفسه، ص 213.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 158.

والترلهن حظ عظيم وهم إذا كتبوا أمراً يقولون فيه: عن أمر السلطان والخواتين وكل خاتون البلاد والولايات والمجايي العظيمة، وإذا سافرت مع السلطان تكون في محلة واحدة»⁽¹⁾.

وقد تردد ذكر الخواتين كثيراً في رحلة ابن بطوطة لأن هذا الرحالة كما نعرف كان خلال رحلته الطويلة على اتصال وثيق بالسلطين والأمراء والوزراء، على أن الناحية التي أشارت دهشة الرحالة هي جلالة هذه الخواتين وعظمتهم. فخواتين السلطان أبي سعيد، ملك العراق، كن يرافقن السلطان في انتقالاته وإذا نزل موكبه الحاشد في موضع ما ينزل السلطان ومماليكه في محلة على حدة «ونزل كل خاتون من خواتينه في محلة على حدة. ولكل واحدة منهن الإمام والمؤذنون والقراء والسواق»⁽²⁾ ويجتمع السلطان بخواتينه بعد العصر وتأتي الحاشية للخدمة ويكون انصرافهن بعد العشاء. فإذا كان الرحيل ضرب الطبل الكبير ثم ضرب طبل الخاتون الكبرى التي هي الملكة، ثم أطبال سائر الخواتين»⁽³⁾.

على أن أخبار ابن بطوطة تظهر ناحية اجتماعية طالت المسرح السياسي آنذاك. فولاء المغول هو للمرأة الأصلية فقط، تلك التي تنحدر من سلالة الأمراء والملوك، أما المرأة العادية التي تنحدر من الشعب فلا تحظى بنفس المرتبة ولا تلقى نفس الاحترام⁽⁴⁾. ويبعد أن الأتراك كانوا ينهجون نفس النهج والذي استرعى نظر ابن بطوطة وسحره كما يقول هو الاحترام والعناية الخاصة التي يوليها الحاكم أمام الملأ لنسائه خلال مراسيم الاحتفالات. وهذا ما دفعه إلى القول بأنه لم ير أموراً كهذه في طنجة. فقد سنحت له فرصة مواتية أن يراها أثناء الرحلة التي اصطحبه فيها أبو سعيد بهادر خان، مستضيفه المغولي. وقد استنتج من خلالها أن النساء لا تأتي في المؤخرة خلال الاحتفالات والمواكب، بل هي تتقدم الركب، وقد أشار ابن بطوطة إلى أوجه الرفاهية التي تتمتع بها زوجة السلطان، فيقول إن كل خاتون

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ج ٢، ص 72.

(2) المصدر نفسه ج ٢، ص 75.

(3) المصدر نفسه، ج ٢، ص 75.

(4) أسهمان بدير، صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة، ص 82.

لها سكنها المنفرد كما أن لها إمامها ومؤذنها وقارئها إلى جانب سوق خاصة لتموين الحي بأكمله. وكلمتها مسموعة حتى بين الفرق الموسيقية التي كانت ترافق الجيوش ورأيها يعمل به.

والواقع أننا نجد في رحلته أكثر من وجه للمرأة في ذلك العصر. فهو يذكر صورة المرأة الورعة المتبصرة التي لا تبهرها أمور الدنيا فتعمل لصالح نفسها. وقد عظمت أهمية بعضهن لأنهن كن من أهل الثراء والجاه، مثل الخاتون التي بدلت ثياب الملك بأسمال، واستبدلت تاجها بمقنعة تجعلها لا تتميز عن الفقراء بشيء.⁽¹⁾

ومن الصالحات المتعبدات اللواتي سلكن في ذلك العصر طريق التصوف والتفرد والزهد، حتى اشتهرن عند العامة والخاصة بصلاحهن، وأضفوا عليهن الألقاب، وذلك من باب الثناء والتركية. يذكر ابن بطوطة أنه تعرف إلى امرأة صالحة عابدة تسمى (بالست زاهدة) في الركب المتوجهة من الموصل إلى بغداد، وبين أنها من ذرية الخلفاء العباسيين ومن صفاتها أنها تحج كل عام، وهي ملازمة الصوم، وقد وجد جملة من الفقراء يقومون على خدمتها⁽²⁾.

والمرأة الصالحة مربية فاضلة. وابن بطوطة يذكر في هذا الصدد الست حدق مربية الملك الناصر⁽³⁾. وينقل لنا ابن بطوطة صورة نساء مكة وما يتمتعن به من الصلاح والعفة والتطيب على الملابس وقت الطواف. يقول: «ونساء مكة فائقات الحسن بارعات الجمال ذوات صلاح وعفاف. وهن يكثرن التطيب، حتى أن إحداهن لتبيت طاوية وتشتري بقوتها طيباً وهن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة، فيأتين في أحسن زي وتغلب على الحرم رائحة طيبهن، وتذهب المرأة منهن فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عباقاً⁽⁴⁾. كما أن القناعة صفة المرأة الصالحة، يذكر في هذا السبيل نساء اليمن اللواتي «لهن الجمال الفائق والأخلاق الحسنة والمكارم، وللغريب عندهن مزية ولا يتمنعن عن تزوجه، فإذا أراد السفر خرجت المرأة معه

^٤ . بطوطة، الرحلة، 262.

^(١) . مصدر نفسه، ص 248-249.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 572 - 575 .

⁽⁴⁾ ابن بطوطة، الرحلة، ص 162.

وودعته وإن كان بينهما ولد تكفله وتقوم بما يجب له إلى أن يرجع أبوه، ولا تطالبه في أيام الغيبة بنفقة ولا كسوة ولا سواها. وإذا كان مقيماً فهي تقنع منه بقليل النفقة والكسوة»⁽¹⁾. ولعل أرفع درجات الصلاح والسمو عند المرأة وهو المساهمة في بناء مجتمعها نجده عند الصالحة بيبي مريم التي بنت مرسى مدينة قلها، للدفاع عن قومها وافتدائهم، وكتلك الأميرة التي بنت مسجد مدينة بلخ. هذه الأميرة هي زوجة داود بن علي أحد أمراء بني العباس على بلخ. ويذكر أن الخليفة «غضب مرة على أهل بلخ. لحادث أحدثوه فبعث إليهم من يغرهم مغرمًا فادحاً فلما بلغ إلى بلخ أتى نساؤها وصبيانها إلى تلك الأميرة، وشكوا حالهم وما لحقهم من هذه المغرمة، فبعثت إلى الأمير الذي قدم برسم تغريمهم ثوباً مرصعاً بالجواهر قيمته أكثر مما أمر بتغريمه. فقالت له:» اذهب بهذا الثوب إلى الخليفة، فقد أعطيته صدقة عن أهل بلخ لضعف مالهم»⁽²⁾.

ومما هو جدير بالذكر أنه لم توجد إشارة واضحة تتحدث عن نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها، لاسيما إشارة ابن سعيد لنساء القاهرة، فهو يذكر تمتع نساها بقسط كبير من الحرية، الأمر الذي حدا إلى اختلاطهن بالرجال مع تبرجهن السافر بإبداء الزينة في الطرقات والأسواق والمتنزهات⁽³⁾. وعليه، فإن الرحالة المغاربة والأندلسيين اعتنوا بموضوع المرأة وبيدروا تحركاتها وعاداتها عن كذب ووصف كل ما يتعلق بها بدقة وعناية بالتفاصيل، فالرحالة لم يتركوا باباً يفضي إليها إلا ولجوه ولم يسمع خبراً عنها إلا ونقلوه، والباحث يستطيع أن يكون من خلالها صورة واقعية منقحة عن وضع المرأة آنذاك.

وإذا كان الرحالة في مدوناتهم وخلف سطور حكاياتهم قد أعطوا للمرأة وجوهاً متعددة تختلف باختلاف المجتمعات والبيئات والشعوب التي عايشوها، إلا أنهم ضبطوا صورة المرأة هذه ضمن إطار المشاركة الفعالة في كل مجال من مجالات الحياة.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 248.

(2) المصدر نفسه، ص 271.

(3) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ص 31.

خامساً: الملابس

كانت للخاصة ملابس رسمية تميزهم، أما ملابس العامة، فقد تباينت واختلفت حسب مكانة الشخص ومركزه الاجتماعي حتى أصبح من السهل على أي مسافر يمر بإحدى الحواضر والمدن أن يحكم على كل شخص يراه بل ويحدد بسهولة طبقته الاجتماعية وحرفته أو عمله وديانته إن كان مسلماً أو ذمياً، وذلك بمجرد النظر إلى هيئته العامة وملبسه⁽¹⁾، فإذا ما تطرقنا إلى ملابس الرجال فإنها تختلف باختلاف طبقات الناس، فالخلفاء يلبسون الملابس الحريرية والإبريسمية وهي نوع من الحرير علاوة على هيئتها وصبغتها الخاصة بها.

يصف لنا ابن يونة في العصر العباسي الثاني ملابس الخليفة ببغداد يقول: «وهو مرتد برده المقصبة بفضة وذهب، ويتوج الرأس بقلنسوة مرصعة بالأحجار الكريمة التي لا يعدلها ثمن. وفوق القلنسوة قطعة قماش سوداء اللون، فيها ما يشير إلى التواضع، وفيها موعظة للناس بأن هذه الأبهة كلها يغشاها السواد عند انقضاء الأجل»⁽²⁾.

يفسر ابن يونة اللون الأسود في لباس الخليفة بصفة النحيب والحداد، وتذكير للناس بانقضاء الأجل مع أن حقيقة الأمر غير ذلك، لأن اللون الأسود هو شعار للخلافة العباسية الذي اتخذته الخلفاء منذ أمد بعيد⁽³⁾ لذا التبس عليه الأمر في تفسير وجود القماش الأسود فوق قلنسوة الخليفة على هذا الوجه غير عالم أن اللون الأسود شعار لخلفاء بني العباس. أما ابن جبير فقد شاهد الخليفة العباسي ببغداد بعد ابن يونة بفترة وجيزة وأوضح بأنه كان «لابساً ثوباً أبيض شبه القباء برسوم الذهب فيه وعلى رأسه قلنسوة مذهب مطوقة بوبر أسود من الأوبار الغالية

(1) سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 231-232.

(2) ابن يونة، الرحلة، ص 133.

(3) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج 4، ص 640.

القيمة المتخذة للباس مما هو كالفنك⁽¹⁾ وأشرف، متعمداً بذلك زي الأتراك تعمية لشأنه، لكن الشمس لا تخفى وإن سترت⁽²⁾.

أما ملابس أمراء مكة فبخلاف ذلك لأنهم اتخذوا الملابس البيضاء، لقول النبي ﷺ: «خلق الله الجنة بيضاء وخير ثيابكم البيض تلبسونها في حياتكم وتكفنون بها موتاكم» وقد روى ابن جبير أن الأمير مكثر كان «لابساً ثوب بياض متقلدا سيفه مختصراً متعمماً بكرزية⁽³⁾ صوف بيضاء رقيقة⁽⁴⁾».

كذلك كان أمراء مكة يلبسون الخلع التي يهديها إليهم السلاطين والخلفاء كالخلعة التي أهداها سيف الإسلام طغتكين بن أيوب إلى الأمير مكثر والتي كانت عبارة عن «حلة ذهب كانت تجر على الأرض فيسحب أذيالها، وعمامة شرب رقيق سحابية اللون كانت ملفوفة كالكرة على رأسه كأنها سحابة مركومة، وكانت مصحفة بالذهب وتحت الحلة خلعتان من الديبقي⁽⁵⁾ المرسوم ببديع الصنعة⁽⁶⁾».

والملابس البيضاء صفة لباس أهل الحجاز في كل العصور الإسلامية، وقد كانت فئات الشعب في مكة تلبس الثياب البيضاء، يقول ابن بطوطة «وأهل مكة لهم ظرف ونظافة في الملابس وأكثر لباسهم البياض فترى ثيابهم أبداً ناصعة وساطعة⁽⁷⁾».

أما ملابس المعتمدين وأرباب الوظائف الدينية من القضاة والخطباء والعلماء، فكانوا يلبسون عادة ثياباً سوداء وعمامة سوداء من طيلسان أسود، فابن جبير لاحظ أن خطيب المسجد الحرام بمكة يرتدي «ثوب سواد مرسوم مذهب ومتعمماً

(1) الفنك: حيوان فروته أفضل أنواع الفراء، ابن جبير، الرحلة، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) الكرزية: نوع من العمام، المصدر نفسه، ص 64.

(4) المصدر نفسه، ص 64.

(5) الديبقي: نوع من الثياب ينسب إلى ديبق بمصر، ابن إياس، ج 1، ص 31. د. حلمي سالم، اقتصاد مصر الداخلي ص 96.

(6) ابن جبير، الرحلة ص 159.

(7) ابن بطوطة، الرحلة، ص 162.

بعمامة سوداء مرسومة أيضاً، وعليه طيلسان شرب رقيق»⁽¹⁾ أما مشاهدته لصفة الملابس وصبغتها عند خطباء المساجد في المدن الأخرى فكانت متقاربة، فيذكر أن خطيب جامع عمرو ابن العاص بالقاهرة كان يأتي للخطبة «لابساً السواد على رسم العباسية. وصفة لباسه برودة سوداء عليها طيلسان شرب أسود، وهو الذي يسمى بالمغرب الإحرام، وعمامة سوداء»⁽²⁾.

أما خطيب الجامع المكرم بالكوفة فكان يخرج «لابساً ثياب السواد للخطبة»⁽³⁾.

أما الأعراب فلهم خصائص في لباسهم، يصفها ابن جبير عندما شاهد قبائل سرو اليمن في موسم الحج يقول: «ولا ملبس لهم سوى أزرق وسخة أو جلود يستترون بها...»، لهم القسي العربية الكبار كأنها قسي القطانين ولا تفارقهم في أسفارهم...»⁽⁴⁾.

كما يذكرهم في موضع آخر فيقول: «ومن العجب في أمر هؤلاء المائرين أنهم لا يبيعون من جميع ما ذكرناه بدينار ودرهم، إنما يبيعونه بالخرق والعباءات والشمل، فأهل مكة يعدون لهم من ذلك مع الأقنعة والملاحف المتان وما أشبه ذلك مما يلبسه الأعراب»⁽⁵⁾.

أما الفقراء والصوفية «فملبسهم الاقتصاد»⁽⁶⁾، والصوفية مشتقة من الصوف، لأنهم مختصون بلبسه لما فيه من التقشف والبعد عن التمتع، وامتاز لباس الصوفية في عهد ابن بطوطة، أي في العصر المملوكي، بصفات الخشونة مع الصبغة السوداء التي تعتليها. فعند لقائه بمشايخ القاهرة ذكر في مجمل حديثه صفة لباس

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 63. ابن بطوطة، الرحلة، ص 173

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 161.

(4) المصدر نفسه، ص 97.

(5) المصدر نفسه، ص 96.

(6) النويري، الإلمام بالأعلام، ج 2، ص 517.

أحدهم ويدعى الشيخ قوام الدين الكرمانى بأن صفة «لباسه عباءة صوف خشنة، وعمامة صوف سوداء»⁽¹⁾.

كما أن هناك لباساً خاصاً بأهل الذمة من النصارى واليهود، فرضت عليهم في فترات متقطعة قيود شديدة في الملابس التزموها ولم يتخطوها، ومن أشهر ما فرض عليهم في اللباس تلوين العمائم باللون الأزرق للنصارى والأصفر لليهود⁽²⁾. كذلك طلب من النصارى أن يشدوا على أوساطهم بالزنابير⁽³⁾، يصف لنا ابن سعيد لباسهم بقوله: «والنصارى بها يمتازون بالزنار في أوساطهم، واليهود بعمائم صفر...، ويلبسون الملابس الجليلة»⁽⁴⁾.

يبدو أن معظم هذه القيود والالتزامات التي فرضت على أهل الذمة لم تكن ملحوظة بدرجة واضحة، بدليل ما ذكره الرحالة الغربيون الذين زاروا مصر في عصر المماليك من أن الفارق الوحيد بين المسلمين وأهل الذمة في الهيئة والملبس هو لون العمامة فقط⁽⁵⁾.

وبهذا فقد حرص أهل الذمة عند خروجهم إلى الطريق العام على مراعاة القيود المفروضة عليهم في الملابس خوفاً من بطش الحكام وأذى العامة، وفي وصف ابن سعيد للباسهم يبين أنهم كانوا مراعين للقوانين المشروطة عليهم، علماً بأن مشاهدته كانت في أسواق القاهرة بين مختلف فئات الشعب المصري.

أما ملابس الأفراد من الرجال في المدن المختلفة، فقد تباينت واختلفت حسب الموقع الجغرافي، والمناخ، والعادات التي يتوارثها الأبناء عن الآباء في صفة اللباس.

هناك إشارات قصيرة ذكرها الرحالة تلقي الضوء على صفة لباس سكان بعض

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 64.

(2) السيوطي، حسن المحاضرة، ج 2 ص 211.

(3) الزنابير: نوع من الأحزمة لا يلبسه إلا النصارى . Dosy, Dict, vet. Ar, p. 196.

(4) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 103 - 105.

(5) Dopp, Le Caire Vu; Tome 23; p. 129.

المدن التي تكون محطة للقوافل والمسافرين، منها وصف ابن جبير لملابس أهل مدينة عيذاب المعروفين بالسودان أو بالبجاة يقول: «ورجالهم ونساؤهم يتصرفون عراة إلا خرقاً يسترون بها عوراتهم، وأكثرهم لا يسترون»⁽¹⁾. أما مشاهدة ابن بطوطة لهؤلاء فاختلفت كلياً عن ابن جبير بقوله: «وقصدت إلينا طائفة من البجاة، وهم سكان تلك الأرض سود الألوان، لباسهم الملاحف الصفرة، ويشدون على رؤوسهم عصائب حمراء، عرض الإصبع»⁽²⁾.

كما يذكر ابن بطوطة صفة لباس الصوماليين في مدينة مقديشو يقول: «فلما كان اليوم الرابع، وهو يوم الجمعة، جاءني القاضي والطلبة وأحد وزراء الشيخ، وأتوني بكسوة، وكسوتهم فوطة خز يشدها الإنسان في وسطه عوض السراويل، فإنهم لا يعرفونها، ودراعة من المقطع المصري معلمة، وفرجية من القدسي مبطنة، وعمامة مصرية معلمة»⁽³⁾.

أما إشارته لصفة لباس أهل ظفار العمانية فيقول: «ولباسهم القطن، وهو يجلب إليهم من بلاد الهند ويشدون الفوط في أوساطهم عوضاً عن السروال. وأكثرهم يشد فوطة في وسطه ويجعل فوق ظهره أخرى من شدة الحر، ويغتسلون مرات في اليوم»⁽⁴⁾.

ومما تجدر به الإشارة التشابه البسيط في صفة ملابس الصوماليين مع أهل ظفار خاصة في لبس الفوطة عوضاً عن السراويل، وكما نعلم فإن أهل الصومال لهم علاقات تجارية مع بلاد اليمن والخليج العربي فالتأثيرات الاجتماعية بينهما قائمة، فضلاً عن أن مقديشو وظفار مدينتان ساحليتان جنوبيتان، فالمناخ الحار في تلك المدن شجع أهلها على ارتداء مثل تلك الملابس، فما زال هذا اللباس مستخدماً في مدن الصومال وظفار إلى اليوم.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 42

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص 253.

(3) المصدر نفسه، ص 263.

(4) المصدر نفسه، ص 268.

أما عن لباس (المرأة) فيتكون من ملاءة فضفاضة وقميص مشقوق عند الرقبة وعليه رداء قصير ضيق يلبس عادة في البرد، وإذا خرجت المرأة العربية من بيتها فكانت ترتدي ملاءة طويلة تغطي جسمها، وتقي ملابسها من التراب، وتلف رأسها بمنديل يلف فوق الرقبة⁽¹⁾ وما زال هذا اللباس مستخدماً في الحجاز إلى اليوم، كذلك حرصت النساء عند خروجهن إلى الطريق على إخفاء وجوههن بحجاب أو برقع أسود، تضعه المرأة بطريقة لا تمكن أحد من رؤية وجهها في حين تمكنها من رؤية كل ما يحيط بها⁽²⁾.

وكانت نساء الطبقة الراقية والثرية يغطين رؤوسهن بعصابة محلاة بالذهب والجواهر وهذا ما رواه ابن جبير في صفة عصابة الخاتون المسعودية بقوله: «وهي ظاهرة في وسطه متنقبة، وعصابة ذهب على رأسها»⁽³⁾.

كما أن النساء يلبسن الخلاخيل في أرجلهن والأساور في معاصمهن وزنودهن، كما عرفن أدوات الزينة والتجميل، ويبدو أنهن أخذنه عن النساء الفارسيات⁽⁴⁾.

كما أن هناك فوارق واضحة بين نساء المسلمين والذميات، فإذا ارتدت المرأة المسلمة إزاراً أبيض، فإن النصرانية ألزمت بأن يكون إزارها أزرق، كما ألزمت اليهودية باللون الأصفر، وإذا انتقت المسلمة الأقمشة الفاخرة من الحرير، فإن الذمية فرض عليها أن تصنع إزارها من الكتان، هذا ناهيك عن الخف الذي تلبسه الذمية في قدميها الذي اشترط فيه أن تكون فردتاه من لونين مختلفين⁽⁵⁾. لكن هذه القيود في الزي لم تفرض على الذميات إلا في أوقات الأزمات فقط، وماعداها كن يتمتعن بلبس أفخر الملابس دون تفرقة بينهن وبين المسلمات⁽⁶⁾.

(1) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ج2، ص 415.

(2) سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 240.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 177.

(4) أمير علي، مختصر تاريخ العرب، ص 380.

(5) القلقشندي، صبح الأعشى، ج 13، ص 343-384. المقرئ، السلوك ج 4، ص 312.

(6) سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 244.

سادساً - الأطعمة والأشربة:

اهتمت المجتمعات المشرقية بالطعام وتفنن أفرادها في طهيه وتصنيفه وترتيب تقديمه على موائدهم، ويمكن لأحاديث الرحالة عن الطعام سواء ما جاء منها موجزاً أم مسهباً أن تمدنا ولا شك بالكثير من المعلومات والإيضاحات عن أوجه الحياة المختلفة، ولا يخفى على دارسي الثقافة العربية أهمية الطعام والحديث عنه في المجتمع العربي، فالكرم علامته تقديم المأكولات، والضيافة لا تكتمل إلا بطعام أو شراب، وفي هذا الإطار سوف نتناول بعض المقتطفات من مدونات الرحالة الذين يتحدثون فيها عن المسائل المتعلقة بالطعام والشراب عند العامة والخاصة من الناس.

وإن أول ما نستهل به ما جاء في رحلة ابن جبير في وصف طعام أهل مكة تحت عنوان «ما اختص الله تعالى به مكة» لتبيان ما تضمنه هذا الوصف وما اختصت به من ألوان الفاكهة وأصناف الأطعمة، يقول: «وبها عسل أطيب من الماذي⁽¹⁾ المضروب به المثل يعرف عندهم بالمسعودي. وأنواع اللبن بها في نهاية من الطيب، وكل ما يصنع منها من السمن، فإنه لا تكاد تميزه من العسل طيباً ولذاذة.

«وأما الحلوى فيصنع منها أنواع غريبة من العسل والسكر المعقود على صفات شتى، إنهم يصنعون بها جميع الفواكه الرطبة واليابسة.

كما كان يقام بمكة أسمطة أي ولائم في «الأشهر الثلاثة» رجب، وشعبان، ورمضان بين الصفا والمروة، «ولم يشاهد أحد، أكمل منظراً منها لا بمصر ولا بسواها، قد صورت منها تصاوير إنسانية وفاكهية وجلية في منصات كأنها العرائس ونضدت بسائر أنواعها المنضدة الملونة، فتلوح كأنها الأزاهر حسناً، فتقيد الأبصار وتستنزل الدرهم والدينار»⁽²⁾.

(1) الماذي: العسل الأبيض أو جيده، ابن جبير، الرحلة، ص 85.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

كما كان لديهم اللحوم الطيبة، فمن المعروف أن مجتمع أهل الحجاز أفضل المجتمعات في تربية الضأن والإبل. يقول ابن جبير: «وأما لحوم ضأنها فهناك العجب العجيب، قد وقع القطع من كل من تطوف على الآفاق وضرب نواحي الاقطار أنها أطيب لحم يؤكل في الدنيا. وما ذاك، والله أعلم، إلا لبركة مراعيها، هذا على إفراط سمته، ولو كان سواه من لحوم البلاد ينتهي ذلك المنتهى في السمن للفظته الأفواه زهماً⁽¹⁾ ولعافته وتجنبته⁽²⁾».

ولا ننسى الإشارة إلى عوائدهم في الطعام، وهو اقتصارهم على تناول وجبة واحدة في اليوم عقب صلاة العصر مع تناول التمر في سائر النهار وانعكس هذا بالطبع على صحة أجسامهم وخلوها من الأمراض⁽³⁾.

وجرت عادة أهل مكة في الكرم أنهم متى صنع أحدهم وليمة يبدأ فيها بإطعام الفقراء المنقطعين المجاورين، ويكون استدعاؤهم بتلطف ورفق وحسن خلق ثم يطعمونهم⁽⁴⁾.

كما كانت عاداتهم اختتام القرآن في أواخر شهر رمضان، وكان المختتم أو والده إن كان صبيّاً يعد طعاماً وحلوى، يدعو إليها القاضي والأعيان ممن يحضرون الحفل في منزله أو يرسل الطعام إلى منازلهم⁽⁵⁾.

ومن مكة ننتقل إلى مصر لنطالع وصف الرحالة ابن بطوطة طعام أهل المدن التي مر عليها سواء في المدن الواقعة في الشمال أو الجنوب.

من جملة ما ذكره أنه ذكر خيرات مدينة دمياط التي تميزت بأطعمة معينة يقول: «وشجر الموز بها كثير يحمل ثمره إلى مصر في المراكب، وغنمها سائمة هملأً بالليل والنهار، ولهذا يقال في دمياط: سورها حلوى، وكلابها غنم...، والطيور

(1) زهما: تخمة في الدسم، ابن جبير، الرحلة، ص 86.

(2) المصدر نفسه، ص 85-86.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 164.

(4) المصدر نفسه، ص 161-162.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 159.

البحري بهذه المدينة كثير، متناهي السمن وبها الألبان الجاموسية التي لا مثل لها في عذوبة الطعم وطيب المذاق. وبها الحوت البوري يحمل منها إلى الشام وبلاد الروم ومصر»⁽¹⁾. أما أطعمة مدينة منلوي⁽²⁾ فقد عرفت بكثرة قصب السكر فيها لدرجة أنها احتوت على إحدى عشرة معصرة للسكر، لذلك أصبح من «عوائدهم أنهم لا يمنعون فقيراً من دخول معصرة منها فيأتي الفقير بالخبزة الحارة، فيطرحها في القدر التي يطبخ السكر فيها، ثم يخرجها وقد امتلأت سكرًا فينصرف بها»⁽³⁾.

كذلك من الأمور العجيبة التي تستوقف النظر أن الناس في القاهرة لم يعتادوا طهي طعامهم في منازلهم إلا بالشيء اليسير، بل اعتادت الغالبية العظمى شراء ما يحتاجون إليه من المأكولات المطهية التي تفيض بها الأسواق والطرقات بدليل ما ذكره ابن سعيد آنفاً في انتقاده لأهل القاهرة عندما اتخذوا المسجد الكائن في السوق مكاناً يبيعون فيه المكسرات والكعك ومحلا يأكلون فيه، كذلك إشارته في معاينة وزير الدولة والأمراء الذين تأثروا من الدخان الكثيف الذي خرج من موضع الطباخين، حتى أنه كاد يهلك مع المشاة في ذلك اليوم⁽⁴⁾.

أما عن أنواع الأشربة عند المصريين، فيذكر ابن سعيد أنهم اعتادوا على شراب عصير العنب والحنطة إذ يقول: «ولكثرة ما يعصرون من العنب في أرياف النيل لا يصل منه إلا القليل، ومع هذا فشرابه عندهم في غاية الغلاء، وعامتها يشربون المزر الأبيض المتخذ من الحنطة، حتى إن الحنطة يطلع سعرها بسبب ذلك»⁽⁵⁾.

كما يتسنى لنا أن نذكر أنواع الحلويات المشهورة في بلاد الشام، فها هو ابن بطوطة يصفها في مواضع عدة مثل طبخ حلوى الخروب بمدينة نابلس يقول: «يطبخ الخروب، ثم يعصر، ويؤخذ ما يخرج منه من الرب فتصنع منه الحلواء»⁽⁶⁾.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 51.

(2) منلوي: هي ملوي وتعتبر من مدن محافظة المنيا بصعيد مصر، ابن بطوطة، الرحلة، ص 68.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 86.

(4) المقرئ، نفح الطيب، ج 3، ص 159.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 112.

(6) ابن بطوطة، الرحلة، ص 78-79.

أما وصفه لحلوى جلد الفرس المنسوبة إلى مدينة بعلبك فيقول: «وهو نوع من الرب يصنعونه من العنب ولهم تربة يضعونها فيه فيجمد وتكسر القلة التي يكون بها، فيبقى قطعة واحدة، وتصنع منه الحلواء، ويجعل فيها الفستق واللوز ويسمونها حلواء بالملبن، ويسمونها أيضاً بجلد الفرس»⁽¹⁾.

وفي هذا الصدد يذكر ابن بطوطة اهتمام أهل بعلبك بالموائد من حيث البراعة والإبداع في صناعة أدوات الطعام من أوان وملاعق وصحوف، يقول: «ويصنع بها أواني الخشب وملاعقه التي لا نظير لها في البلاد، وهم يسمون الصحف بالدسوت، وربما صنعوا الصفحة وصنعوا صفحة أخرى تسع في جوفها، وأخرى في جوفها، إلى أن يبلغوا العشرة، يخيل لرائيها أنها صفحة واحدة، وكذلك الملاعق يصنعون منها عشرة، واحدة في جوف واحدة، ويصنعون لها غشاء من جلد، ويمسكها الرجل في حزامه، وإذا حضر طعاماً مع أصحابه أخرج ذلك، فيظن رائيه أنها ملعقة واحدة، ثم يخرج من جوفها تسعة»⁽²⁾.

وتتألف الأطعمة الشعبية عادةً من اللحم والخبز والدبس والسّمك والتمر وما شابه ذلك، وقد اعتاد أهل العراق على تناول الأكلات الشعبية، فقد ذكر ابن بطوطة استضافته عند مشهد الإمام علي رضي الله عنه في مدينة نجف، وأوضح أن لكل وارد ضيافة ثلاثة أيام، يقدم له خلالها الخبز واللحم والتمر وذلك مرتين في اليوم⁽³⁾.

أما ما ورد في وصفه لوجبة تناولها مع مجموعة المتصوفين في مدينة واسط في موضع يعرف بالرواق فقد ذكر أن السّماط اشتمل على الخبز والأرز والسّمك واللبن والتمر وقد شارك ابن بطوطة العديد من الفقراء العراقيين⁽⁴⁾.

فضلاً عن هذا عرفت بلاد العراق بكثرة النخل الخصب الذي يحمل أجود أنواع التمور في البلاد، فقد لاحظ ابن بطوطة كثرة النخل في بساتين مدينة البصرة،

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ص 100.

(3) المصدر نفسه، ص 188.

(4) المصدر نفسه، ص 195.

الأمر الذي أثر على قلة أسعاره في الأسواق، واستخدامه بصناعة العسل منه الذي يسمى (بالسيلان)، كما له من المذاق الطيب كأنه الجلاب»⁽¹⁾.

ويصف ابن بطوطة وهو في الصومال ما شاهده من مائدة سلطان مقديشو وما احتوته من أصناف الأطعمة والمشهيات، يقول: «وطعامهم الأرز المطبوخ بالسمن، يجعلونه في صحيفة خشب كبيرة، ويجعلون فوقه صحاف الكوشان، وهو الإدام من الدجاج واللحم والحبوب والبقول ويطبخون الموز قبل نضجه في اللبن الحليب، ويجعلونه في صحيفة، ويجعلون اللبن المروّب في صحيفة، ويجعلون عليه الليمون المصبر وعناقيد الفلفل المصبر المخلل والمملوح والزنجبيل الأخضر والعنب، وهي مثل التفاح ولكن لها نواة، وهي إذا نضجت شديدة الحلاوة، وتؤكل كالفاكهة وقبل نضجها حامضة كالليمون يصبرونها في الخل. وهم إذا أكلوا القمة من الأرز أكلوا بعدها من هذه الموالح والمخللات»⁽²⁾.

بناء على ما تقدم من نصوص، وفي إطار الاهتمام بدراسة أصناف الطعام والشراب في المجتمعات المشرقية تجدر ملاحظة أن المجتمع المشرقي، قد عني عناية كبيرة بالطعام، وتفنن في طهيه وتصنيفه، وترتيب تقديمه على الموائد، كما أبدى الاهتمام الملحوظ بقواعد النظافة والمهارة في إعداد الطعام واختيار مكوناته، وإن موائد الحكام والوزراء كانت خير دليل على الترف المطبخي في ذلك العصر، ويستدل أيضاً من وصف الأكلات أنها يسرت سبل التواصل الدائم بين الشعوب بعضها البعض، وساعدت على انتقال البضائع والأفكار والأدوات في إطار هذه النماذج الثقافية⁽³⁾.

(1) ابن بطوطة، الرحلة، ص 197.

(2) المصدر نفسه، ص 263.

(3) حسين فهم، أدب الرحلات، ص 156-160.

الاستنتاجات

- إن الصعوبات التي كان يشكو منها المغاربة في حلولهم بميناء الإسكندرية والتي عكستها مدونات الرحلات، تنتهي بمجرد المرور من صرامة الجمارك ليندمج المغربي في عالم واسع تحكمه صلات الدين واللغة ومؤسسات الحكم وأنماط العيش عموماً.
- نال العلماء والقضاة في العهد الأيوبي والمملوكي المكانة الاجتماعية الأولى من لدن الحكام والسلاطين، أما التجار فنالوا المكانة الثانية لما قدموه من إسهامات مادية في العمران الديني والاجتماعي وانفتاح المسالك المعقدة من حدود إقليمية عالقة بين المسلمين والصليبيين، أما العلاقة فتندرج تحت لوائها جماعات متنوعة ومنتظمة أصبح لها الكيان الاجتماعي الذي يحظى بالاحترام لدى الحكام.
- يلاحظ أن المناطق الشرقية لجزيرة العرب قد خرجت عن نطاق المركزية التابعة للخلافة العباسية، الأمر الذي أدى إلى انعدام الأمن واحتراف الأعراب مهنة الاعتداء على القوافل الحجاجية والتجارية في هذه المناطق.
- تميزت المجتمعات الشرقية بالوعي الاجتماعي زمن الحروب الصليبية، الأمر الذي أدهش الرحالة في رؤية الثنائية المتناقضة التي تجمع بين روح العداوة من ناحية، وتنامي العلاقات الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى.
- يلاحظ أن مقر الزعامة السياسية لطائفة اليهود الشرقيين كان في بغداد فقد كان رأس الجالوت يحظى بالمكانة السياسية من قبل الخليفة العباسي، ويتبين من إحصائية بنيامين لأعداد اليهود في المشرق أن أعدادهم في المدن الإسلامية أكثر من المدن الخاضعة للسيادة الصليبية، وهذا يعود إلى الوعي السلطوي والمجتمعي في اجتذاب هذه الفئة بغية تنشيط حركة التجارة والصناعة في المنطقة. غير أن الرحالة لم يتحدثوا عن الأوضاع القانونية بصورة واضحة.

- إغفال الرحالة للدور البارز التي لعبته فئة اجتماعية نشطة، وهي فئة رجال الخدمة التي اعتبرت فئة ليست ذات أهمية من الناحية الاجتماعية، على الرغم من مساهمتها في تطوير وتنمية البلاد.
- برع الرحالة في وصف عادات وأخلاق المجتمعات المشرقية في المراكز الرئيسية، وقد اتفقت الآراء على مديح المجتمع الشامي ونقد المجتمع القاهري والحجازي، وكانت مرجعية الرحالة في ذلك التعاليم الإسلامية، وما علق بذهنهم من أفكار وتصورات ناتجة عن تأثير البيئة الاجتماعية المغربية.
- استحسن الرحالة وفرة المؤسسات العمرانية (الدينية والاجتماعية) في الحواضر والمدن سواء من لدن السلاطين أو من الخواتين والأثرياء. وهذه المؤسسات كانت سبباً من الأسباب التي شجعت الرحالة على دعوة المغاربة إلى ارتياد هذه البلاد، لأنها توفر لهم بيئة صالحة ومشجعة على الاستقرار والعيش الكريم.
- إن أهم ما أثار انتباه الرحالة المغربي في المرأة هو علو شأنها في ذلك العصر، ذلك أن نساء الترك كان لهن الحظوة من قبل السلاطين والأمراء، وهذا الاستغراب على ما يبدو يأتي من أن الرحالة لم يعهد مثل تلك الصور لا في موطنه الأصلي، ولا في المناطق التي زارها أثناء رحلته.
- إن المعلومات المقدمة من الرحالة عن الألبسة والأطعمة في المجتمعات المشرقية هي إضافة تاريخية لزاوية من زوايا الحياة الاجتماعية، فقد أشاروا إلى أنواع الألبسة كل على حسب فئته الاجتماعية (السلاطين، القضاة، الخطباء، المتصوفة، النساء). وقد نالت فنون إعداد الموائد وأسمطة الطعام إعجاب ودهشة الرحالة سواء في المدن الحضرية أو القروية.

الفصل الرابع

الحياة الدينية

- أولاً: المذاهب والفرق الدينية
- ثانياً: حج بيت الله الحرام
- ثالثاً: المشاهد والمزارات والأضرحة

أولاً: المذاهب والفرق الدينية

1- التعدد المذهبي السني

2 - التصوف:

أ. الطرق الصوفية

ب. الصوفيون والكرامات

ج. الرباطات والزوايا والخوانق

3 - فرق الشيعة:

أ. الرافضة

ب. الزيدية

ج. الإسماعيلية

د. النصيرية

هـ. الدروز

ز. الغرابية

4. الخوارج: (الأباضية)

أولاً، المذاهب والفرق الدينية:

ساد الإضطراب الديني والمذهبي في هذه الفترة وكثر المتعصبون، حتى أن بعض من أرخوا لهذه الفترة اعتبروها بداية انحطاط المدنية الإسلامية، والتي حل فيها التعصب والتشدد مكان الحرية الفكرية⁽¹⁾. ويبدو أن الفترة من القرن السادس الهجري إلى الثامن الهجري تعد أهم الفترات التي اشتدت فيها الخلافات الدينية والمذهبية، خاصة عند إخضاع المراكز الثقافية العربية للأيوبيين بعد سقوط الحكم الفاطمي، فالأيوبيون هم من اعتنى بفكرة إحياء المذهب السني في بلاد المشرق العربي، الأمر الذي نتج عنه التعصب لأهل السنة والجماعة بمذاهبها الأربعة وإن كان التأصيل للمذهب الشافعي، ذلك لأن الأيوبيين كانوا شافعيين، وقد شجعوا منذ إقامة دولتهم في مصر على انتشار هذا المذهب في كافة أنحاء مملكتهم، ومناطق نفوذهم.

أما عن المذاهب والفرق الدينية الأخرى التي كانت تموج في تلك الفترة، فهي كثيرة وإن كانت تظهر في بعض المدن وتختفي في بعضها الآخر، كالمذاهب الفقهية الأربعة والصوفية والشيعة بطوائفها المتعددة فضلاً عن الخوارج (الأباضية).

1. التعدد المذهبي السني:

أ- مكة المكرمة

تتضح نظرة الرحالة إلى أهل السنة والجماعة من خلال بلاد الحجاز، وبدا ذلك جلياً من خلال تعدد الأئمة في الحرم المكي تبعاً لاختلاف المذاهب في ذلك الوقت. حتى أصبح للحرم المكي أربعة أئمة من أهل السنة والجماعة وخامس زيدي من الشيعة. وإن كان الإمام الزيدي قد اختفى في القرن الثامن الهجري أي

(1) ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در ايران، طهران، ج2، ص136 ود. أحمد كمال، السلاجقة في التاريخ والحضارة، دار البحوث العلمية، الكويت، ص215.

في رحلة ابن بطوطة، وهذا ما سنفصله لاحقاً عند الحديث عن الشيعة وطوائفها المتعددة.

وكان لكل من المذاهب السنية الأربعة إمام مقدم للصلاة بطائفته بالمسجد الحرام، وإن كانت الأولوية للإمام (الشافعي)، وذلك لأنه المختار من الخليفة العباسي فهو الذي يخطب الجمع ويبدأ بالصلاة خلف مقام إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وأهل مكة على مذهبه⁽¹⁾. ويليه في المرتبة والإتباع الإمام (الحنفي) وصلاته قبالة الميزاب تحت حطيم مصنوع له. وهو أعظم الأئمة الأربعة وأفخرهم، ذلك لأن دولة الأعاجم كلها على مذهبه، ثم يليه في المكانة والاتباع الإمام (الحنبلي)، وصلاته ما بين الركن الأسود والركن اليماني، وأضعف الأئمة اتباعاً (المالكي) ويصلي قرب الإمام الحنفي⁽²⁾. ويستثني ابن جبير من الصلوات الخمس صلاة المغرب في اجتماع الأئمة الأربعة وإتيانها في وقت واحد، وقد أبدى انزعاجه من تفرد كل إمام بجماعته، ذلك عندما يقيم مؤذنو سائر الأئمة منادين للصلاة على المصلين، فيدخل في هذه الصلاة سهو وغفلة لاجتماع التكبير فيها من كل جهة، إذ ربما يركع المالكي بركوع الشافعي أو الحنفي أو يسلم أحدهم بغير سلام إمامه. لذا ترى المصلين يصغون باهتمام شديد لصوت إمامهم أو مؤذنهم ليتلافوا الوقوع في السهو⁽³⁾. وقد أشار ابن جبير عند كلامه عن الشمع الذي يوضع في المحاريب، بأن الإمام المالكي كان أقلهم شمعاً وأضعفهم حالاً معللاً ذلك بأن الجمهور آنذاك كان على مذهب الإمام الشافعي، وبالتالي كان عليه علماء البلاد وفقهاؤها⁽⁴⁾، لذا يصف ابن جبير مذهب مالك في مكة بأنه غريب، إلا أنه يستثني مدينة الإسكندرية، لأن أكثر أهلها وأئمتها مالكيون⁽⁵⁾.

كما يذكر ابن جبير عن أئمة المذاهب في مكة اجتهادهم في دخول شهر

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 68-69.

(2) المصدر نفسه، ص 68-69. ابن بطوطة، الرحلة، ص 173. البلوي، الرحلة، ص 306.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 68. ابن بطوطة، الرحلة، ص 173.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 69.

(5) المصدر نفسه، ص 69.

رمضان المبارك، إذ يلاحظ أن المالكية أكثرهم احتفالاً بقدوم الشهر، فهم في هذا العام أحفل جمعاً وأكثر شمعاً، ذلك لأن قوماً من التجار المالكية قد تنافسوا فجلبوا لإمام الكعبة شمعاً كثيراً، الأمر الذي جعل جهة المالكية تروق حسناً وترتمي الأبصار نوراً، وكاد لا يبقى في المسجد زاوية ولا ناحية إلا وفيها قارئ يصلي بجماعة خلفه⁽¹⁾.

أما صلاة التراويح، فالشافعية أكثر الأئمة تعبداً، ذلك أنهم إذا أكملوا التراويح المعتادة وهي عشرون ركعة يطوف إمامهم وجماعته، ثم يصلون الشفع والوتر. أما سائر الأئمة فلا يزيدون على العادة شيئاً، والمتناوبون لهذه التراويح المقامية خمسة أئمة أولهم إمام الفريضة (الشافعي)⁽²⁾.

أما الاحتفال بليلة السابع والعشرين من العشر الأواخر من رمضان المبارك. فيذكر أن الاحتفال لهذه الليلة يكون قبل ذلك بيومين أو ثلاثة، لاشتماله على ختمة القرآن، فقد جرت العادة إقامتها إزاء حطيم إمام الشافعية، حيث يتقدم القاضي الشافعي فيصلّي فريضة العشاء الآخرة فيقرأ سورة «القدر» وكان أئمة الحرم في الليلة قبلها قد انتهوا في القراءة كلها. وفي تلك الساعة يمسك جميع الأئمة عن التراويح تعظيماً لختمة المقام والتبرك بمشاهدتها. فإذا فرغ من ذلك عاد الأئمة لإقامة تراويحهم⁽³⁾. وتعتبر ظاهرة تعدد الأئمة بالحرم المكي الشريف من المستحدثات التي لا يعرف على وجه التقريب متى بدأت⁽⁴⁾. ولعل تعددهم بدأ منذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. وأول خبر ورد عن بداية وجودهم بالحرم المكي ما ذكره صاحب (غاية الأمان) من أن بداية وجودهم كانت زمن المأمون⁽⁵⁾ وأورد خبراً آخر يفيد أن أول من أحدث المقامات حول الكعبة المشرفة

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 105-106. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 403.

(3) المصدر نفسه، ص 112-113. رحلة ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 403-404.

(4) الفاسي، شفاء الغرام، ج 1، ص 395.

(5) أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد بن المهدي بن المنصور كان إماماً عالماً محدثاً لغوياً أديباً، مدة خلافته اثنتان وعشرون سنة وقيل عشرون سنة وخمسة أشهر وثلاثة أيام

هو المتوكل⁽¹⁾ وكلا الخبرين مشكوك في صحته، خاصة وأنه بدأه بعبارة «ولعله» وختمه بقوله «والله أعلم»⁽²⁾. أما صاحب (العبر) فيرجع بداية وجودهم مع بداية دولة الموسويين الأشراف، فيكون بذلك الإمام الزيدي أول الأئمة ظهوراً بعد الإمام السني (الشافعي) سنة 365هـ / 975م⁽³⁾.

وتتابع بعد ذلك ظهور الإمام الحنفي والمالكي اللذين وُجدا سنة 470هـ / 1077م وظهر الإمام الحنبلي في سنة 540هـ / 1145م، ويكون بذلك آخر الأئمة ظهوراً بالحرم الشريف⁽⁴⁾. ومن الملاحظ أنه مع تناول ظاهرة تعدد الأئمة في الحرم المكي واستهجان الرحالة لذلك الأمر، نجد أنهم لم يتطرقوا إلى بداية نشوء هذه الظاهرة ومعرفة أسبابها ودوافعها، غير أن التجيبي أورد خبراً عن بداية تعددهم، فقال إنه «جاء بسبب نتيجة تغلب الديلمي»⁽⁵⁾ على العراق فتفرق العلماء منه ومن الحجاز إلى غيرها من البلدان، فبقي الناس في الحرم الشريف أشتاتاً بغير

ومات سنة 218هـ / 733م في رجب ودفن بطرسوس. انظر ابن دقماق، الجواهر الثمين، ج1، ص131-136.

(1) أبو الفضل جعفر بن المعتصم بن الرشيد بويج بعد أخيه الواثق يوم الأربعاء خامس عشر ذي الحجة سنة 232هـ / 846م ومات ليلة الأربعاء، رابع شوال سنة 247هـ / 861م وعمره أربعون سنة وخلافته أربع عشرة سنة وتسعة أشهر وثمانية أيام أنظر ابن دقماق، الجواهر الثمين، ج1، ص142-145. يحيى بن علي، غاية الأمان، ج1، ص156.

(2) المتعارف على مفهوم هذه العبارات الطابع الظني الذي من الصعوبة بمكان الأخذ بها للتأكيد على صحة الروايات والأخبار. د. عواطف محمد نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص251.

(3) ابن خلدون، العبر، ج4، ص99.

(4) يحيى بن علي، غاية الأمان، ج1، ص156.

(5) لم يوضح التجيبي من هو المعني بالديلمي، غير أن الباحثة عواطف محمد تذهب بأن الديلمي هو معز الدولة ابن بويه فقد دخل بغداد سنة 334هـ / 945م واعتقل الخليفة العباسي المستكفي الذي ولي الخلافة سنة 333هـ / 944م وسمل عينيه، وأصبحت الحالة في العراق مزرية من الفقر حتى صارت العقارات تباع برغيفين من الخبز وأكل الناس الجيف والدواب وهجرها أهلها. انظر. ابن الجوزي، المنتظم، ج6، ص342-345. ابن الاثير، الكامل ج6، ص314-316. عواطف محمد يوسف، الرحلات المغربية والأندلسية، ص252-253.

إمام يقيم لهم الصلاة، ففزع أهل كل مذهب في الحرم إلى رجل منهم، وقدموه ليصلي بهم جماعة فمضى العمل على ذلك من يومئذ⁽¹⁾. وعلى الرغم من تعدد الأئمة والمذاهب في الحرم المكي لم يسجل الرحالة أي صراع مذهبي في مكة، بل ساد التعايش المذهبي وسار أئمة وعلماء المذاهب جنباً إلى جنب لنشر العلم بعقدتهم للمجالس والحلقات، مما يؤكد على أن تعدد المذاهب أثر إيجابياً على انتشار العلوم الدينية⁽²⁾.

ب - دمشق:

مما تجدر الإشارة إليه استمرارية وامتداد ظاهرة التعددية بتصدر الشافعية في المراكز الثقافية الأخرى، فها هو ابن بطوطة يذكر ترتيب أئمة المذاهب في الجامع الأموي في دمشق بقوله «أولهم الشافعية، وكان إمامهم قاضي القضاة جلال الدين محمد بن عبدالرحمن القزويني⁽³⁾، وهو الخطيب بالمسجد، وسكنه بدار الخطابة، يخرج من باب الحديد إزاء المقصورة، وهو الباب الذي كان يخرج منه معاوية. ثم إمام المالكية. وكان إمامهم في عهد دخولي إليها الفقيه أبو عمر بن الوليد بن الحاج التجيبي القرطبي الأصل، الغرناطي المولد⁽⁴⁾، نزيل دمشق، ثم إمام الحنفية وكان إمامهم في عهد دخولي إليها الفقيه عماد الدين الحنفي المعروف بابن الرومي⁽⁵⁾»

(1) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 296.

(2) السخاوي، التحفة اللطيفة، ج 2، ص 22. الفاسي، العقد الثمين، ج 5، ص 196-199.

(3) هو محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن أبي دلف العجلي القزويني أبو المعالي جلال الدين سكن الروم مع والده وأخيه وولي قضاء ناحية بالروم وله دون العشرين ثم عينه الناصر على قضاء الشام ثم قضاء القضاة بمصر، ثم أعيد إلى قضاء الشام فاستمر بها إلى أن أدركه أجله عام 739هـ / 1338 م. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 4، ص 120-123.

(4) هو أحمد بن محمد بن أحمد (1272 / 1346 م) - (670 / 746 هـ) ابن الإمام السابق للجامع، أخوه هو فخر الدين عبدالله الذي كان أصغر منه بثلاث سنوات 1276 / 1342 م. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 1، ص 147، ج 2، ص 286، ج 3، ص 350.

(5) هو عماد الدين بن شهاب الدين الرومي: أحمد بن محمد بن إبراهيم الرومي الحنفي قدم الشام ثم ولي إمامة الحنفية بالجامع الأموي وكان الأقرم يعظمه ويكرمه إلى أن مات في ربيع الآخر 717هـ / 1317 م تناوب مع أخيه شرف الدين على ما كان يقوم به والدهما في مهامه

وهو من كبار الصوفية. ثم إمام الحنابلة وكان ذلك العهد الشيخ عبد الله الكفيف⁽¹⁾. أحد شيوخ القراء في دمشق...»⁽²⁾. إن ما ذكره ابن بطوطة في ظاهرة تعدد الأئمة في المسجد الأموي، في غاية الدقة والأهمية، لأن ما نقله هو آخر النصوص التي تنقل ظاهرة التعددية واستمراريتها إلى القرن الثامن الهجري، هذا مع العلم أن ابن جبير لم يعط لنا أية إشارة عن ظاهرة ترتيب أئمة المذاهب في الجامع الأموي، واكتفى بما ذكره في المسجد الحرام بمكة المكرمة في القرن السادس الهجري.

أما في البلاد الأخرى التي استقرت فيها دراسة المذاهب الفقهية الكبرى كبغداد والقاهرة فلم يسجل الرحالة أية إشارة عن ظاهرة تعدد الأئمة في المساجد المشهورة لديهم، إلا ما ذكره من أخبار متفرقة تدل على تصدر مذهب الشافعية في مسألة الإمامة والقضاء والخطابة⁽³⁾.

وتأكيداً على ما نقله الرحالة من أولوية مذهب الشافعية على بقية المذاهب في الجانب القضائي والديني في تلك الفترة. يقول السبكي: «وأما بلاد الحجاز فلم تبرح أيضاً منذ ظهور مذهب الشافعي، وإلى يومنا هذا، في أيدي الشافعية القضاء والخطابة والإمامة بمكة والمدينة، والناس لمدة خمسمائة وثلاث وستين سنة يخطبون في مسجد رسول الله ﷺ، ويصلون على مذهب ابن عمه محمد بن إدريس، يقتنون في الفجر، ويجهرون بالتسمية، ويفردون الإقامة إلى غير ذلك، وهو صلى الله عليه وسلم حاضر ويبصر ويسمع، وفي ذلك أوضح دليل على أن هذا المذهب صواب عند الله تعالى»⁽⁴⁾. وبالرغم من أن النصوص تتطابق في تصدر

بالمدرسة المعنية. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 2، ص 257.

(1) من المحتمل أن يكون المقصود عبد الله بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد السعدي الملقب بحب الدين، الدمشقي الصالح الحنبلي. اسمعه أبوه. رحلة ابن بطوطة. تحقيق عبد الهادي التازي، الرباط أكاديمية المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1997م، المجلد ج 1، ص 314، هامش 210.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 313 - 314

(3) ابن جبير الرحلة، ص 152 - 167 - 168. ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 216 - 217.

(4) طبقات السبكي، ج 1، ص 174.

المذهب الشافعي، إلا أن هناك نصوصاً متفرقة من مدونات بعض الرحالة تبرهن على اتباع الناس في بعض المدن للمذاهب الأخرى، فمثلاً، يسجل ابن جبير لقاءه مع رئيس الشافعية وفقيه المدرسة النظامية ببغداد، ويصرح بأن أتباعه ليسوا كثيراً بدليل ما ذكره عن أهل العراق وخراسان في اتباعهم لمذهب أبي حنيفة. يذكر أنه عاين ثلة منهم في قافلة الأمير العراقي عند تأديته مناسك الحج، وقد كان حرصهم على اتباع الإمام الحنفي بالمسجد الحرام بإزاء الحطيم المقصود به⁽¹⁾.

ج - بغداد

يسجل ابن جبير ظهور مذهب الحنابلة ببغداد، عندما سجل إعجابه الشديد بالإمام ابن الجوزي رئيس الحنابلة آنذاك في مجلس الوعظ المنعقد إزاء داره على الشط بالجانب الشرقي⁽²⁾.

بالإضافة إلى ذلك يبدو أن ابن بطوطة يوافق كثيراً ابن جبير، خصوصاً في استدراك الملاحظات المتعلقة بمذهبية أهل السنة. فبعدما أكد ابن بطوطة على ما نقله ابن جبير في مسألة تصدر الشافعية في الجوانب القضائية والدينية في المراكز الثقافية بالشرق العربي، نجده يركز على الحنبلية من خلال أبرز أعلامها المشهورين في تلك الفترة وهو الشيخ تقي الدين بن تيمية، ذلك عندما حل بمدينة دمشق زائراً، إلا أنه انتقد الشيخ نقداً لاذعاً⁽³⁾. وهذا ما سنتحدث عنه لاحقاً عندما نتناول موضوع صور من الأعلام البارزين في الحواضر العلمية.

يبدو أن الحنبلية ظلت في هذه الفترة مذهب أقلية، وكان محدود الانتشار بعكس المذاهب الثلاثة الأخرى، فابن جبير عندما ذكر الحنبلية ألصقها بمجلس رئيس الحنبلية في بغداد، في حين ابن بطوطة يغفل عن ذكر الحنبلية في بغداد ويذكر شيوعه وانتشاره في دمشق عندما سجل لقاءه مع أبرز علمائها ابن تيمية في القرن الثامن الهجري.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 68-133.

(2) المصدر نفسه، ص 168.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 316-317.

2 - التصوف:

لما كان التصوف تصفية للقلب وإمالة للصفات البشرية والنزول على الصفات الروحانية - قد ظهر في استحياء في القرن الثالث الهجري، ثم انتشر شيئاً فشيئاً، إذ لم يتخذ شكل الظاهرة السائدة في الحياة الدينية قبل العصر الأيوبي في القرن السادس الهجري⁽¹⁾. وقد راجت سوق الصوفية في بداية العصر الأيوبي، ذلك أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المشرق العربي في هذه الفترة شكلت عاملاً مشجعاً لانخراط أعداد كبيرة من المجتمع في سلك الصوفية، هذا بالإضافة إلى ميل عامة الجمهور إلى إحترام الزهاد وتوقيرهم والنظر إليهم بإكبار وإجلال⁽²⁾. وإذا كان الفاطميون قد استغلوا ناحية التصوف لنشر مذهبهم، فمن الثابت أيضاً أن صلاح الدين الأيوبي استغل هذه الناحية نفسها للقضاء على آثار المذهب الشيعي عن طريق ما يعرف بـ «التصوف السني»⁽³⁾.

كذلك تمثل اهتمام صلاح الدين والأيوبيين بالتصوف في إذكاء حماسة جنوده من جهة، وإنشاء المؤسسات اللازمة لخدمتهم ووقف الأوقاف عليهم من جهة أخرى⁽⁴⁾ وفي هذا السياق يشير ابن جبير إلى أن الطائفة الصوفية هم «الملوك بهذه البلاد، لأنهم قد كفاهم الله مؤن الدنيا وفضولها، وفرغ خواطرها لعبادته من الفكرة في أسباب المعاش، وأسكنهم في قصور تذكركم قصور الجنان. فالسعداء الموفقون منهم قد حصل لهم بفضل الله تعالى نعيم الدنيا والآخرة. وهم على طريقة شريفة، وسنة في المعاشرة عجيبة، وسيرتهم في التزام رتب الخدمة غريبة، وعوائدهم من الاجتماع للسمع المشوق جميلة، وربما فارق منهم في تلك

(1) عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، القاهرة، ط الثامنة، 1968 م، ص 95-104.

(2) جمال الدين أبو الفرج بن عبد الرحمن بن الجوزي البغدادى، تلييس أبليس، مصر، 1928 م، ص 161.

(3) د. عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 180-181.

(4) ابن شداد، النواذر السلطانية والمحاسن اليوسيفية، تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال، القاهرة 1964 م، ص 82. المقرئى، السلوك، ج 1، ص 75.

الحالات المغفل المثابر رقه وتشوقاً. وبالجمله فأحوالهم كلها بديعة، وهم يرجون عيشاً طيباً هنيئاً»⁽¹⁾.

على أن اشارة ابن جبير عن الصوفية تشكل مادة هامة تفيد ما وصلت إليه الرعاية للفرق الصوفية في عهد السلطان صلاح الدين، إلا أننا نجد أية اشارة من قريب أو بعيد تحدثنا عن علماء وفقهاء متصوفين عرفوا في ذلك العصر كأمثال السهروردي⁽²⁾، والشيخ عبدالقادر الكيلاني⁽³⁾. وأحمد الرفاعي⁽⁴⁾. وغيرهم.

يبدو أن اهتمامات ابن جبير انصبّت على قضايا أخرى أكثر إثارة، فالصوفية في عهده لم تكن لها وظيفة، كما هو الحال عند ابن بطوطة، فهو ينظر إلى (الخانقاهات) و(الرباطات) و(الزوايا) كمراق وخدمات يقدمها السلطان للفقراء والمساكين، ليس على أنها دور خاصة للمتصوفة منهم فقط، وكان الحديث عنهم أنهم شريحة من المجتمع كان من الأوجب على السلطة رعايتها والاهتمام بشؤونها في كل الأحوال.

مع مرور الوقت بدأت تظهر أنماط غريبة من الاتجاهات الصوفية، سيما في عصر سلاطين المماليك، وفي مصر وحدها وجدت آنذاك حوالي ست وثلاثين

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 220-221.

(2) هنالك فريق من المتصوفة أقرب إلى الفلاسفة، كانوا يميلون إلى العقل أكثر مما يميلون إلى الغيبيات والخرافات. ومن أبرزهم شهاب الدين أبو جعفر المعروف بالسهروردي الذي ولد سنة 549 هـ وقدم بغداد وظهر بها ظهوراً واضحاً والمشهور أنه بنى طريقته في التصوف على حكمة «الإشراق» وله كتاب بهذا الاسم. وقد قتل السهروردي بأمر من صلاح الدين الأيوبي سنة 587 هـ بتحريض من مشايخ حلب وبفتوى منهم، وعرفت الحادثة «مصرع السهروردي». للاستزادة أنظر: ابن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسيفية، ص 10. عبداللطيف حمزة، الحركة الفكرية، ص 115-119.

(3) عبدالقادر الجيلاني (المتوفى 561 هـ / 1165 م) مؤسس الطريقة القادرية، من كبار الزهاد والمتصوفين، له مجموعة مصنفات. أنظر إلى: تغري البردي، النجوم الزاهرة، ج 5، ص 371. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4، 198.

(4) أحمد الرفاعي (المتوفى 578 هـ / 1182 م) مؤسس الطريقة الرفاعية، كان لأتباع طريقته في التصوف أفعال غريبة وعجيبة، كابتلاع الحجر والأفاعى الحية والزجاج. أنظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4، ص 259.

فرقة⁽¹⁾ ولا ريب أن هناك دوافع وأسباباً أدت بطبيعتها إلى انتشار التصوف واتساع نطاقه.

فالأوضاع السياسية المعاكسة التي برزت في القرن السابع الهجري من هجوم التتر من ناحية الشرق، والصليبيين الغربيين من ناحية الغرب، وكثرة المجاعات والأوبئة والكوارث دفع الكثيرين إلى الانضواء تحت الصوفية واتجاهاتها، كما شايع الكثير من سلاطين المماليك حركة التصوف⁽²⁾، حيث استغلوها في تدعيم أركان سلطانتهم وتكريس سيادتهم والترويج لهم عند العامة من الفقراء والمساكين الذين يشكلون السواد الأعظم في سلك حركة التصوف حينئذ.

أ- الطرق الصوفية:

• الطائفة الأحمدية:

ذكرها ابن بطوطة عند ذهابه إلى مدينة واسط العراقية لزيارة قبر الولي أبي العباس أحمد الرفاعي⁽³⁾. وهو بقرية كانت تعرف بأمر عبدة وهناك التقى حفيده الشيخ أحمد كوجك⁽⁴⁾، وقد قدم من موضع سكناه لزيارة قبر جده، وقد تحدث

(1) د. قاسم عبده قاسم، عصر سلاطين المماليك، القاهرة، دار الشروق، ط الأولى، 1994م، ص 47.

(2) توجد أمثلة متعددة عن تعاطف السلاطين المماليك مع المتصوفة. أنظر: أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج 5، ص 600. عبدالفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 185. محمد زغلول، الأدب في العصر المملوكي، ج 1، دار المعارف، 1971م، ص 193-217.

(3) هو أحمد بن علي بن يحيى الرفاعي الحسيني (أبو العباس) مؤسس الطريقة الرفاعية الذين اتخذوا من العمائم السوداء شعاراً، ولد في قرية حسن من أعمال واسط بالعراق، وهناك تفقه وتأدب وتصوف فانضم إليه خلق كثير، انتشرت طريقته في الصومال وأندونيسيا ومصر وتركيا... وسكن قرية أم عبيد بالبطائح (بين واسط والبصرة) وبها توفي عام 578هـ / 1182م، أنظر إلى ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص 34. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبدالهادي التازي، ج 1، ص 322 تعليق 248.

(4) كوجك: تعني بالفارسية الصغير، وهو ابن تاج الدين الذي يذكر على أنه حفيد الشيخ أحمد. يرى معظم المؤرخين من أمثال ابن خلكان أن الشيخ الرفاعي لم يخلف وأن العقب لأخيه. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبدالهادي التازي، ج 2، ص 9، تعليق 28.

ابن بطوطة عن بعض تقاليدهم الغربية في الرباط المخصص لهم الذي اشتمل على الأعداد الغفيرة من الفقراء السالكين لهذه الطريقة. يقول: «ولما انقضت صلاة العصر ضربت الطبول والدفوف وأخذ الفقراء في الرقص ثم صلوا المغرب وقدموا السماط، ثم صلوا العشاء الآخرة، وأخذوا في الذكر، والشيخ أحمد قاعد على سجادة جده المذكور ثم أخذوا في السماع، وقد أعدوا أحمالاً من الحطب فأججوها ناراً ودخلوا في وسطها يرقصون، ومنهم من يتمرغ فيها، ومنهم من يأكلها بفيه حتى أطفأها جميعاً وهذا دأبهم».

وأتباع هذه الطائفة الأحمدية⁽¹⁾ مختصون بهذا. وفيهم من يأخذ الحية العظيمة، فيطبق بأسنانه على رأسها حتى يقطعه⁽²⁾.

• الطائفة الحيدرية:

هذه الطائفة تنتسب إلى مؤسسها قطب الدين حيدر بمدينة زاوة الخراسانية القريبة من مدينة هراة⁽³⁾، ولقي ابن بطوطة جماعة منهم بقرية أم عبيدة عندما توجه إليها لزيارة قبر الشيخ أحمد الرفاعي، يذكر ابن بطوطة عن بعض تقاليدهم وأفعالهم: «ووصل إلى هناك جماعة من الفقراء في أعناقهم أطواق الحديد وفي أيديهم، [...]، وطلب مني كبيرهم أن آتيه بالحطب ليوقدوه عند رقصهم فكلفت وإلى تلك الجهة أن يأتي بالحطب، فوجه منه نحو عشره أحمال، فأضرموا فيه النار بعد صلاة العشاء الآخرة حتى صارت جمرأ، وأخذوا في السماع⁽⁴⁾، ثم دخلوا في

(1) الأحمدية. أطلق على هذه الطريقة اسم الأحمدية لفترة من الزمن بيد أنه ترك فيما بعد حتى لا يلتبس مع طريقة أخرى توجد بمصر تنتسب للشيخ أحمد بدوي، والذين أتخذوا من اللون الأحمر شعاراً. أنظر: رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج2، ص9، تعليق 29. د. عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص181.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج2، ص9.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج2، ص15، هامش 34

(4) حلقات السماع: هي مجالس روحية يجتمع فيها الغناء والموسيقى والرقص والشطح. ولا عجب أن دل لفظ السماع في اللاهوت الصوفي وفي حياة المتصوفة على ذلك التناغم الروحي للملكوت السماوي. فهو يوحد الغناء والموسيقى والشطح رموزاً لدوران الفلك

تلك النار، فما زالوا يرقصون ويتمرغون فيها. وطلب منى كبيرهم قميصاً، فأعطيته قميصاً في النهاية من الرقة، فلبسه وجعل يتمرغ به في النار ويضربها بأكمامه حتى طفت تلك النار وحمدت، وجاء إلى القميص والنار لم تؤثر فيه شيئاً.

فطال عجبى منه! ⁽¹⁾. وفي مدينة زاوة الخراسانية، صادف ابن بطوطة مجموعة من الفقراء «يجعلون حلق الحديد في أيديهم وأعناقهم وآذانهم، ويجعلونها أيضاً في ذكورهم حتى لا يتأتى لهم النكاح» ⁽²⁾.

• الطائفة القلندرية:

ذكر ابن بطوطة أن في مدينة دمياط بمصر توجد زاوية الشيخ جمال الدين الساوي ⁽³⁾، قدوة الطائفة المعروفة بالقلندرية ⁽⁴⁾، وهم الذين يحلقون لحاهم وحواجبهم ويسكن الزاوية ⁽⁵⁾ في هذا العهد الشيخ فتحي التكريوي. وأوضح ابن

وكواكبه، كما أن السماع أنشودة محرقة ومؤثرة يفترض أن يؤدي إلى الاتحاد الوجداني مع الوجود. جان شوفيلي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبدالقادر قنيني، المغرب، أفريقيا الشرق، ص 73 - 112.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 56.

(3) جمال الدين الساوي نسبته إلى المدينة الإيرانية ساوه، وقد درس في دمشق من 607هـ / 1210م إلى عام 622هـ / 1225م ثم استقر بعد ذلك بمدينة دمياط. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبدالهادي التازي، ج 1، ص 199، هامش 67.

(4) القرندرية بالعربية. (قلندرية بالفارسية) هي جماعة من الدراويش القائمين لا تخلو من تطرف. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبدالهادي التازي، ج 1، ص 199، هامش 68. وقد وصف المؤرخ المعروف المقرئ هذه الطائفة وصفاً مسهباً فقال: «وحقيقة القلندرية أنهم قوم طرحوا التقيد بأداب المجالسات والمخاطبات، وقلت أعمالهم من الصوم والصلاة إلا الفرائض. ولم يبالوا بتناول شيء من اللذات المباحة، واقتصروا على رعاية الرقصة ولم يطلبوا حقائق العزيمة. والتزموا ألا يدخروا شيئاً، وتركوا الجمع والإستكثار من الدنيا، ولم يتقشفوا ولا زهدوا ولا تعبدوا، وزعموا أنهم قد قنعوا بطيب قلوبهم مع الله تعالى واقتصروا على ذلك». المقرئ، الخطط، ج 2، ص 432-433.

(5) كانت لهم زاوية أخرى بالقاهرة خارج باب النصر، قد ذكرها المقرئ في «خطته» وقال أن الذي أنشأها هو الشيخ حسن القلندري الجوالقي، أحد فقراء العجم القلندرية.

بطوطة أن السبب الداعي للشيخ جمال الدين الساوي إلى خلق لحيته وحاجبيه أنه «كان جميل الصورة حسن الوجه، فعلقت به امرأة من أهل ساوه وكانت تراسله وتعارضه في الطرق وتدعوه لنفسها وهو يمتنع ويتهاون، فلما أعيأها أمره، دست له عجوزاً تصدت له إزاء دار على طريقه إلى المسجد ويدها كتاب مختوم، فلما مربها قالت له يا سيدي: أتحسن القراءة قال: نعم، قالت له: هذا الكتاب وجهه إلى ولدي وأحب أن تقرأه على، فقال لها: نعم فلما فتح الكتاب قالت له: يا سيدي إن لولدي زوجة وهي بأسطوان الدار، فلو تفضلت بقراءته بين بابي الدار بحيث تسمعها: فأجابها لذلك، فلما توسط بين البابين غلقت العجوز الباب وخرجت المرأة وجواربها فتعلقن به وأدخلنه إلى داخل الدار وراودته المرأة عن نفسه، فلما رأى أن لا خلاص له، قال لها: إني حيث تريدان فأريني بيت الخلاء، فأرته إياه فأدخل معه الماء وكانت عنده موسى حديدة فخلق لحيته وحاجبيه وخرج عليها فاستقبحت هيئته واستنكرت فعله !.

وأمرت بإخراجه، وعصمه الله بذلك فوق على هيئته فيما بعد وصار كل من يسلك طريقته يخلق رأسه ولحيته وحاجبيه»⁽¹⁾. ويضيف ابن بطوطة أن لصاحب الطائفة القلندرية كرامة، فهو يزعم أن أحد القضاة رأى الشيخ جمال الدين بالمقبرة فقال له: «أنت الشيخ المبتدع؟ فقال له: وأنت القاضي الجاهل تمر بدابتك بين القبور ولا تعلم أن حرمة الإنسان ميتاً كحرمة حياً! فقال له القاضي: وأعظم من ذلك حلقك للحيتك! فقال له: إياي تعني؟ وزعق الشيخ ثم رفع رأسه فإذا هو ذو لحية سوداء عظيمة ثم زعق ثانية فإذا هو ذو لحية بيضاء حسنة ثم زعق ثالثاً ورفع رأسه فإذا هو بلا لحية كهيئته الأولى، فقبل القاضي يده وتلمذ له وبنى له زاوية حسنة، وصحبه أيام حياته ثم مات الشيخ فدفن بباب الزاوية حتى يكون كل داخل إلى زيارة الشيخ يطأ قبره!»⁽²⁾.

مثل هذه الحكاية تصنف في خانة الأدب العجائبي، فهي تخلق ذلك التردد

المقريزي، الخطط، ج 2، ص 432-433. سعيد عاشور، المجتمع المصري، ص 184.

(1) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 199.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 199-200.

التفسير الذي يقف عاجزاً أمام ما يحدث. فلا يمكن للقارئ أن يسلم بما قرأ، ولا يمكنه أيضاً أن يرفض. والحل الوحيد للخروج من هذا المأزق هو التعامل مع هذه الحكاية من منظور أدبي صرف⁽¹⁾.

ب. الصوفيون والكرامات⁽²⁾:

يتميز الرحالة ابن بطوطة عن غيره من الرحالة الآخرين في ذكر الأولياء والمتصوفة، ذلك لأنه سلك مسلك المتصوفة، الذين يقصدون برحلتهم إلى لقاء ولي أو زيارة ضريح حتى أنه ما كان يسمع بخبر ولي حياً أو ميتاً إلا تكبد المشاق من أجل زيارته، حتى أصبح هذا من خصائص رحلته. ومن الصعوبة بمكان أن ندرك كل الأولياء والمتصوفة الذين لقيهم ابن بطوطة في بلاد المشرق العربي، لذلك سنكتفي بذكر بعضهم ممن كان له الأثر المباشر على شخصه وعلى مسار رحلته. لما وصل ابن بطوطة إلى مصر ودخل الإسكندرية قصد الأولياء الموجودين فيها، فزار الشيخ الزاهد العالم الورع الخاشع (برهان الدين الأعرج)، من كبار الزهاد، وأفرد العباد، وأقام في ضيافته ثلاثاً، وهو الذي كاشفه بما سينتهي إليه أمره، قال ابن بطوطة: «دخلت عليه (برهان الدين الأعرج)، فقال لي: أراك تحب السياحة والجولان في البلاد، فقلت له: نعم إني أحب ذلك، ولم يكن حينئذ خطر بخاطري التوغل في البلاد القاصية من الهند والصين، فقال: لا بد لك إن شاء الله من زيارة أخي فريد الدين بالهند وأخي ركن الدين زكرياء بالسند، وأخي برهان الدين بالصين، فإذا بلغتهم فأبلغهم مني السلام فعجبت من قوله وألقي في روعي التوجه إلى تلك البلاد، ولم أزل أتجول حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم، وأبلغتهم سلامه»⁽³⁾. كما لقي ابن بطوطة في الإسكندرية من أهل التصوف الشيخ ياقوت

(1) انظر إلى مقال عبدالرزاق جبران، العجائبي في رحلة ابن بطوطة، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، ص 62.

(2) الكرامات: هي أفعال ناقضة للعادة وخارقة لها، كالرؤية الصادقة في المنام أو سماع خطاب من هاتف، وكالأنوار. جان شوفيلي، التصوف والمتصوفة، ص 121.

(3) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 186.

الحبشي»⁽¹⁾ من أفذاذ الرجال، وهو تلميذ أبي العباس المرسى⁽²⁾، تلميذ ولي الله أبي الحسن الشاذلي⁽³⁾ الشهير ذى الكرامات الجليلة والمقامات العالية⁽⁴⁾. ونقل ابن بطوطة عنه بعض كرامات أبي الحسن الشاذلي أعني ورد الشاذلية وهو حزب البحر المنسوب إليه⁽⁵⁾. وقد ساق ابن بطوطة في رحلته نص حزب البحر كاملاً.

وفي أثناء إقامة ابن بطوطة بالإسكندرية سمع بالشيخ الصالح العابد المنقطع المنفق من الكون: «أبي عبدالله المرشدي» وهو من كبار الأولياء المكاشفين، وهو منقطع بمنية ابن مرشد، له هنالك زاوية هو منفرد فيها لا خديم له ولا صاحب، فخرجت من مدينة الإسكندرية قاصداً هذا الشيخ نفعا الله به⁽⁶⁾. . . أما الكرامة التي ألحقها ابن بطوطة بهذا الشيخ فهي المكاشفة بما ستنتهي إليه سياحته في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك بقوله: «رأيت ليلتي تلك وأنا نائم بسطح الزاوية كأني على جناح طير يطير بي في سمت القبلة يتيامن ثم يشرق، ثم يذهب في ناحية الجنوب، ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق وينزل في أرض مظلمة خضراء ويتركني بها.

(1) هو صوفي شهد له كرامات تروى عنه توفي عام (732هـ / 1332م) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 5، ص 183. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبدالهادي التازي، ج 1، ص 187، هامش 18.

(2) هو أحمد بن عمر المرسى، أبو العباس، شهاب الدين، فقيه متصوف من أهل الإسكندرية أصله من مرسية في الأندلس توفي عام (686هـ / 1287م). السيد عبدالعزيز سالم، تاريخ الإسكندرية وحضارتها، دار المعارف، 1969.

(3) أبي الحسن الشاذلي علي بن عبدالله الحسنى الأدريسى الزرويلي الشاذلي، مؤسس الطريقة الشاذلية، أصله من قبيلة شاذلة رحل إلى بلاد المشرق العربي، ودخل العراق ثم استوطن بالإسكندرية، ثم توفي بصحراء عذاب وهو ذاهب إلى الحج عام (656هـ / 1258م). رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبدالهادي التازي، ج 1، ص 187، هامش 20. الزركلي الاعلام، ج 5 ص 120.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 187.

(5) لقي «حزب البحر» اهتماماً كبيراً لدى عدد كبير من لهم صلة بالبحر من المسلمين، وقد لوحظ أن الدولة المغربية توصي ربانة السفن بتلاوة هذا الحزب. وقد ساق ابن بطوطة في رحلته حزب البحر كاملاً. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 189-190.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 192.

فعجبت من هذه الرؤيا وقلت في نفسي: إن كاشفني الشيخ برؤياي، فهو كما يحكى عنه. فلما غدوت لصلاة الصبح قدمني إماماً لها (....) ثم سبحت الضحى، ودعاني، وكاشفني برؤياي فقصصتها عليه. فقال: سوف تحج وتزور النبي ﷺ وتجول بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وتبقى بها مدة طويلة وستلقى بها أخي دلشاد الهندي ويخلصك من شدة تقع فيها⁽¹⁾. هكذا يكون الشيخ ابن عبد الله المرشدي هو المكاشف الثاني لابن بطوطة بعد الشيخ برهان الدين الأعرج، وبلغائه وحديثه معه تتأكد الرغبة في متابعة السفر إلى كل أصقاع بلاد العالم الإسلامي، وذاك ما حصل بالفعل، وكأنها تنفيذ لما أشار له الوليان اللذان كاشفاه بأمر سياحته. يبدو أن ابن بطوطة قد سلك مسلك الصوفية الذين يقصدون برحلتهم إلى تصحيح التوكل، فلا يتخذون في سياحتهم الصوفية رقيقاً، ولا يحملون زاداً، إذ المقصود تصحيح التوكل على الله كما كانوا يقولون⁽²⁾، هذا ناهيك عن مقدار أهمية السياحة للصوفية وآثارها الإيجابية في ترويض نفس السالك والمريد⁽³⁾ يقول الصوفي أحمد بن عجيبة في هذا الصدد «ولابد للفقير من السياحة في بدايته، لأن السفر يسفر عن العيوب، ويظهر النفوس والقلوب، ويوسع الأخلاق، وبه تتسع معرفة الملك الخلاق، لأن المسافر كل يوم كان يشاهد تجلياً جديداً ويلقى وجوهاً لا يعرفها ولا يأنس بها فتحشر معرفته بذلك وتتسع معاناته، وقد قالوا: «الفقير كالماء، فإذا طال مكثه في موضع واحد تغير وأنتن».

وفي موضع آخر يذكر لنا ابن بطوطة أنه اجتمع بالسيد الشريف أبو محمد عبد الله الحسيني في مدينة (هو)، بالقرب من أخميم، ذلك عندما سلك الطريق المؤدي إلى عيذاب لتأديبه مناسك الحج، إلا أن الشريف المذكور كاشفه بكونه لن يتيسر له الحج في سنته تلك فكان كما قال⁽⁴⁾. وعند حديثه عن مدينة دمياط، ذكر أن بها مسجداً وزاوية لقي بها شيخها المعروف بابن قفل و«حضرت عنده ليلة

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 194.

(2) عبد السلام شقور، البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة من خلال رحلته، ص 327.

(3) المصدر نفسه، ص 327 - 328.

(4) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 228.

جمعة ومعه جماعة من الفقراء والفضلاء المتعبدين الأخيار قطعوا ليلتهم صلاة وقراءة وذكرًا⁽¹⁾. كما يذكر ابن بطوطة أنه اجتمع بالشيخ المعروف قوام الدين الكرمانلي الذي كانت سكناه بأعلى سطح الجامع الأزهر. «وله جماعة من الفقهاء والقراء يلزمون ويدرس فنون العلم ويفتي في المذاهب، ولباسه عباءة صوف خشنة وعمامة صوف سوداء، ومن عادته أن يذهب بعد صلاة العصر إلى مواضع الفُرَج والنزهات منفرداً عن أصحابه!»⁽²⁾. في حديثه عن مدينة عبادان، ذكر أنه أقام بزواويه هناك على ساحل البحر يسكنها أربعة من الفقراء بأولادهم يخدمون الرابطة والزاوية، ثم أنه بات بها ولقي حسن الاستقبال وكرم الضيافة، فقال: «وهجس في خاطري الإقامة بقية العمر في خدمة ذاك الشيخ، ثم صرفتني النفس اللجوج عن ذلك»⁽³⁾. كما كان ابن بطوطة شديد الطلب على لبس المرقعات والخرق، وقد لبس الخرق من غير واحد، وكان شديد الاعتزاز بلبسها حريصاً عليها.

والخرق ثمانية فيما ذكر أبو سالم العياشي، ولها وسائط ثمانية متصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁾. وذكر ابن بطوطة أنه لبس الخرق الصوفية، وذلك عند حديثه عن فضلاء القدس يقول: «ومنهم الشيخ الزاهد أبو علي حسن المعروف بالمحجوب من كبار الصالحين، ومنهم الشيخ الصالح العابد كمال الدين المراغي ومنهم الشيخ الصالح العابد أبو عبد الرحيم عبد الرحمن بن المصطفى من أهل أرض الروم وهو من تلامذه تاج الدين الرفاعي، صحبته ولبست منه خرقه التصوف»⁽⁵⁾. إن هذا النص يعكس أهم مظاهر التوافق والامتزاج والاندماج بين الشيخ والمريد الذي يتخذ أشكالاً وصوراً متعددة كالمصافحة ولبس الخرق وأخذ السبحة وتلقين الذكر وغيرها. ومهما يكن في هذه الأمثلة من مبالغة، إلا أنها تترجم المثالية الصوفية ومستويات الحياة القائمة عند هذه الفئة من النساك، والتي عبر عنها السيد إبراهيم

(1) المصدر نفسه، ج 1، 198.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 219.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 17-18.

(4) أبي سالم العياشي، ماء الموائد، 1، ص 208.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 252.

الدسوقي فقال: «ان المرید مع شیخه فی صورة المیت، لا حركة ولا كلام ولا يقدر أن يتحدث بین یدیه إلا بإذنه ولا يعمل شیئاً إلا بإذنه، من زواج أو سفر أو خروج أو دخول أو عزلة أو مخالطة أو اشتغال بعلم أو قرآن أو ذکر أو خدمة الزاوية أو غیر ذلك»⁽¹⁾.

ج - الرباطات والخانقات:

هي مؤسسات قد خصصت للمتصوفة المنقطعين للعبادة والذكر، وزاد انتشارها بین المدن والقرى فی المشرق شیئاً فشیئاً فی عصري سلاطين الأیوبیین والمماليك. والملاحظ أن هذه المصطلحات قد تشابهت معانيها بالأخص فی العصر المملوكي، حتی اختلط الأمر علی المعاصرين ولم يستطيعوا التفرقة بین مدلول هذه الألفاظ الثلاثة⁽²⁾. ومع تطور التصوف فی العصر المملوكي، وتطور العمارة، تطور هذا المفهوم، فقد أصبحت مع مرور الوقت مسجداً وبيتاً للصوفية، وقد تكون مدرسة ومساكن لطلبة العلم⁽³⁾. ومن الأهمية بمكان التعريف بمدلول هذه المصطلحات علی النحو التالي:

• الرباط: هو فی الأصل اسم حربي للثغر المحصن الذي یقام قرب الحدود، ويرابط به جماعة من المجاهدين لمهاجمة الأعداء أو دفع خطرهم⁽⁴⁾، وقد انتشرت الرباطات فی العصر الأيوبي، لاسیما فی بلاد الشام والمغرب والأندلس لدفع الخطر الصليبي المحقق علی الحدود المتاخمة للدولة الإسلامية⁽⁵⁾، ومع مرور الوقت أخذت الرباطات تفقد طابعها الحربي ولتغلب علیها الصفة الدينية. الصوفية. ويرجع سبب ذلك إلى خصوصية العزلة المكانية والزمانية، الأمر الذي شجع

(1) سعيد عاشور، المجتمع المصري فی عصر سلاطين المماليك، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ص 187.

(3) أنظر: لیلی علی إبراهيم، المصطلحات المعمارية فی الوثائق المملوكية، القاهرة، دار النشر بالجامعة الأمريكية، 1995، ص 39.

(4) عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية، ص 105.

(5) عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري، ص 186-187.

الكثير من المرابطين على تفضيل العزلة عن الناس، والانقطاع للنسك المستديم والتأمل في الذات، كما كان لانحسار المد الصليبي وضعفه في مهاجمة الحدود الإسلامية أثر بالغ في تكريس هذه الرباطات وتحولها إلى دور للمتصوفة.

• الزاوية: فهي في الأصل الدار المبنية الصغيرة التي لا تتسع إلا لأشخاص قليلين، يؤدون فيها شتى العبادات كصلاة وصيام ومجالس ذكر وما شابه ذلك. وفي هذا السياق . يقول د. عبد الفتاح عاشور أنه «ما زال بعض المساجد الصغيرة بمصر حتى اليوم يطلق عليها زوايا»⁽¹⁾.

• الخانقاه: لفظة فارسية معناها البيت الخاص بإيواء الغرباء من المسلمين والفقراء الصوفية، كذلك أطلق لفظ خانقاه على المكان الذي يجتمع فيه الصوفية لممارسة وظيفة التصوف، إضافة إلى ذلك أنها كانت تؤدي وظيفة المدرسة في العصر المملوكي⁽²⁾. وهنا يتضح لنا ما وصل إليه التطور الصوفي في مفهوم الخانقاه وأدائه الوظيفية المنوطة به في القرن الثامن الهجري. هذا مع العلم أن الأيوبيين هم أول من أحدث الخوانق في مصر، حيث جعلوها خاصة بإيواء الغرباء من المسلمين، وإعداد الأماكن التي تصلح لإقامتهم، وأجروا الأرزاق عليهم، وتتيح لهم التفرغ لعبادة الله، يسجل ابن جبير في القرن السادس الهجري كثرة الخوانق الشبيهة بالقصور، بقوله: «وأما الرباطات التي يسمونها الخوانق فكثيرة، وهي برسم الصوفية. هي قصور مزخرفة، يطرد في جميعها الماء على أحسن منظر يبصر»⁽³⁾. كما يدل على هذا القصد ما حكاه عن سخاء السلطان نور الدين زنكي للمتصوفة وإجلاله لهم من خلال حادثة يرويها. يقول: «ومن أعظم ما شاهدناه موضع يعرف بالقصر وهو صرح عظيم مستقل في الهواء، وكان متنزهاً لأحد الملوك الأتراك».

(1) اشاره إلى المصليات التي تقام فيها الصلوات الخمس فقط، دون صلاة الجمعة. المصدر نفسه، ص 187.

(2) حسن الباشا، مدخل إلى الآثار الإسلامية، القاهرة، دار النهضة، ب ت، ص 173. د. محمد الكحلأوى، آثار مصر الإسلامية في كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1994 م، ص 97.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 220.

ويقال: أنه كان فيه إحدى الليالي على راحة، فاجتاز به قوم من الصوفية، فهريق عليهم من النيذ الذي كانوا يشربونه في ذلك القصر. فرفعوا الأمر لنور الدين، فلم يزل حتى استوهبه من صاحبه ووقفه برسم الصوفية مؤبداً لهم. فطال العجب من السماحة لمثله، وبقي أثر الفضل فيه مخلداً لنور الدين، رحمه الله»⁽¹⁾.

لقد أوضح ابن جبير محاسنه ورعايته للغرباء المسلمين وبالأخص المغاربة، يقول: «أنه كان عين للمغاربة الغرباء الملتزمين زاوية المالكية بالمسجد الجامع (الجامع الأموي)، أوقافاً كثيرة منها طاحونتان وسبعة بساتين وأرض بيضاء وحمّام ودكان بالعطارين، وهياً دياراً موقوفة لقراءة كتاب الله عز وجل يسكنونها»⁽²⁾. أما حديثه عن مآثر السلطان صلاح الدين برسم الفقراء الصوفية في مصر والشام فهي كما يلي: «المدارس والمحارس الموضوعات في أهل الطلب والتعبد يفدون من الأقطار النائية فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوى إليه ومدرساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه وأجراء يقوم به في جميع أحواله»⁽³⁾.

ويضيف أيضاً من مآثره الدينية رعاية أبناء السبيل المغاربة، فهو يخصص أوقافاً محبسة معينة من قبله تشمل المرافق الخاصة من خوانق وزوايا لإيوائهم، وأجراء الأرزاق التي تعفيهم من مذلة الكسب. لذا يعتبر السلطان صلاح الدين من وجهة نظر ابن جبير أول من أحدث الخوانق في مصر. حيث يقول: «وهذا السلطان الذي سن هذه السنن المحموده ورسم هذه الرسوم الكريمة على عدمها في المدة البعيدة هو صلاح الدين»⁽⁴⁾. كذلك اهتم ذوو اليسار من السلاطين والأمراء بتشيد العديد من الزوايا والخوانق، وحبسوا عليها الأوقاف الكثيرة المعروفة بأوقاف الزوايا، كما وضعوا الضوابط المعينة التقسيم لوظائفها: «فمنها ما هو معين باسم النفقة في الأدم⁽⁵⁾ (*) للباتين فيها من الزوار، ومنها ما هو معين للأكسية برسم التغطية بالليل،

(1) المصدر نفسه، 221.

(2) المصدر نفسه، ص 221.

(3) المصدر نفسه، ص 14.

(4) المصدر نفسه، ص 15.

(5) (*) الأدم: مفردا الإدام وهو ما يستمرأ به الخبز (الوسيط).

ومنها ماهو معين للطعام، إلى تقاسيم تستوفي جميع مؤنها، ومؤن الأمين الراتب فيها برسم الإمامة، والمؤذن الملتزم خدمتها، ولهم على ذلك كله مرتب معلوم في كل شهر. وهي خطة من أعظم الخطط⁽¹⁾. كما كان للنساء الخواتين⁽²⁾ (*) من بلاد الشام نصيب في رعاية المتصوفة من الفقراء والغرباء من المسلمين، فمنهن من تأمر ببناء مسجد أو رباط أو مدرسة وتنفق فيها الأموال الواسعة، وتعين لها من مالها الأوقاف السخية، ولكثرة ما شاهده ابن جبير من الأوقاف المعينة عن كل مشهد من المشاهد المباركة ذهب بوصفه أن البلد «تكاد الأوقاف تستغرق جميع ما فيه»⁽³⁾. لقد أثارت كثرة هذه المؤسسات الخاصة بالصوفية دهشة ابن جبير في أثناء وروده مدينة دمشق، فهو يذكر أنه وجد خانقاه مبنية للصوفية في الباب الشمالي المعروف بباب الناطقين⁽⁴⁾. صوب الجامع الأموي يقال: أنها كانت دار عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه وقد اشتراها رجل من العجم يعرف بالسميساطي⁽⁵⁾ وكان موصوفا بالورع والزهد حيث بناها خانقاه للصوفية⁽⁶⁾، واحتفل فيها وابتاع فيها الأوقاف

(1) (*) الخواتين: مفردا خاتون «هو لقب لزوجة السلطان أو الأمير أو الوزير ومن تنسب إليهم أو إليهن من النساء، وكلمة خاتون تعني الملكة أو الأميرة».

(2) المصدر نفسه، ص 215.

(3) المصدر نفسه، ص 213.

(4) الناطقين: هم من يصنعون المشروب المركب من عصير العنب.

(5) أخطأ ابن جبير في تسميته. فهو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي توفي (261هـ) وكان جده مجوسياً وأبوه من أتباع زرادشت، وخرج من أصل فارسي وينسب له الكثير من الأقوال المسماة في الإصلاح الصوفي بالشطحات مثل «لا اله الا أنا فأعبدوني سبحانه ما أعظم شأني» وقد جمعها د. عبد الرحمن بدوي في كتابه «شطحات الصوفية» ونقدها وعلق عليها بأسلوبه. أنظر إلى أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي، القاهرة، الفية الحديثة، 1970، ص 81-83.

(6) يؤكد ابن بطوطة على ما نقله ابن جبير في خبر الخانقاها المنسوبة إلى عمر بن عبد العزيز الا أنه عرفها باسم (الشميعانية). والاعتقاد ان هذا الاسم لم يكن موجوداً في عهد ابن جبير. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 313.

ضياعاً ورباعاً وجعلها برسم الصوفية، وأوصى بأن يدفن فيها⁽¹⁾، وأن يختم القرآن على قبره كل جمعة، وعين لكل من يحضر ذلك ما ذكرناه. فوجد الغرباء والفقراء في ذلك مرفقاً كبيراً. لذلك تغص الخائقة بالقراء كل جمعة، فإذا ختموا القرآن دعوا له وانصرفوا ودفع لكل واحد منهم رطل من الخبز على الصفة المذكورة⁽²⁾. وابن جبير شديد الحرص على التقصي في مشاهدة الزوايا والخوانق التي لها ارتباط بشخصيات صوفية شهيرة، ويرجع هذا التوسمه في التطلع إليها إذا ما كانت مرفقة بجامع أو بمسجد شهير. يذكر أن في الجامع الأموي بدمشق مساكن متسعة، وزوايا فسيحة في إحدى الجهات الغربية للجامع وأن بعضها مغلق، وأما الباقي منها فيسكنها أقوام من الغرباء أهل الخير، والمسكن الأعلى منها كان معتكفاً للعالم الصوفي أبي حامد الغزالي⁽³⁾، واليوم يسكنه الفقيه الزاهد أبو عيد بن سعيد نسبة إلى آل سعيد المعروفين بالزهد والعبادة⁽⁴⁾. ويذكر في موضوع زاوية أخرى أنه شاهد في الكوفة زاوية شبيهة بمسجد

(1) أورد ابن جبير المناسبة في مسألة شراء الدار وبنائها من قبل الصوفي المعروف حتى آلت إلى الخائقات المخصصة للصوفية. أنظر رحلة ابن جبير، ص 225-226.

(2) المصدر نفسه، ص 226.

(3) هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي زعيم مدرسة الكشف والمعرفة في التصوف الإسلامي المتوفى (505 هـ - 1111 م) وله مؤلفات عدة منها «إحياء علوم الدين، المنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة ومعارج القدس، والرسالة اللدينة، والجامع العوام وغيرها». د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البدايه حتى نهايه القرن الثامن الهجري، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1975، ص 92-95. أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي، ص 103-114. على أنه من الضروري أن نشير إلى أن المغاربة المتصوفة اتجهوا إلى تعاليم الغزالي بدليل اتباع إحدى الطرق الصوفية المغربية له كطريقة أبي مدين شعيب بن حسين الأنصاري، دفين تلمسان، والمتوفى عام 594 هـ / 1198 م، ويتضح تأثر أبي مدين بالغزالي اعتماده على كتابه إحياء علوم الدين «انظر تعاليم أبي مدين»، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، ص 400-401. ابن منقذ، انس الفقير، تحقيق وتدوين الأستاذين محمد الفاسي رئيس الجامعة، وأدولف فور أستاذ بكلية الآداب سابقاً، نشر بالمركز الجامعي للبحث العلمي، ص 21.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 206.

صغير بموضع يعرف - «مفار التنور» - الذي كان آية لنوح عليه السلام، وفي خارج المسجد بيته الذي كان فيه، وفي ظهره بيت آخر يقال أنه منشأ السفينة⁽¹⁾.

وفي الموصل، يذكر ابن جبير أنه بات بالرباط المبارك في التل الذي وقف عليه يونس عليه السلام. والرباط المبارك يشتمل على بيوت كثيرة ومقاصر ومظاهر وسقايات. يقال: «أنه كان الموضع الذي وقف فيه يونس عليه السلام، ومحراب هذا البيت يقال أنه كان بيته الذي كان يتعبد فيه، فيخرج الناس إلى هذا الرباط كل ليلة جمعة ويتعبدون فيه»⁽²⁾.

من خلال قراءتنا للنصوص يظهر أن ابن جبير مقل إلى حد ما في ذكر بعض طرق الصوفية في بلاد المشرق العربي، ذلك لأنه لم يكن له نزعة صوفية كما هو الحال عند ابن بطوطة، كما أن الأوضاع التي عاصرها ابن جبير سياسية محضه حيث الصراع المحتدم بين المسلمين والصلبيين في الشرق والغرب، الأمر الذي أدى إلى شمولية النظرة لكل المؤسسات الحضارية بغض النظر عن تحديد دورها العلمي المناط بها، كما لا يفوتنا أنه في تلك الفترة كان الانشغال بال عمران الصوفي هو جل اهتمام السلاطين والأمراء الأيوبيين في مختلف أنحاء المعمورة، لاسيما مواكبة التطور في الفكر الصوفي على يد أشهر الشخصيات الصوفية المعاصرة من أمثال شهاب الدين السهروردي المتوفي (587هـ) الذي عرف (بالسهروردي المقتول).

على العموم فابن جبير محدود الاتصال بالمشايخ الصوفية، لكنه كثير الشغف في تقصي المشاهد والمزارات المباركة التي تتضمن أشهر المتصوفة سواء من التابعين وتابعي التابعين أو آل البيت الكرام، مع العلم أن أكثر المشاهد والأضرحة كانت مكشوفة للعيان من الناحية الديموغرافية، لذلك لا يجد الزائر عناء في الذهاب إليها والتبرك بها، فضلا عن أنها تعتبر من الآثار الكريمة للغرباء الزائرين، فهي في كل الأحوال تشد الأنظار للوافدين أكثر مما هو عليه الحال عند المقيمين من فئات المجتمع، لأنهم اعتادوا عليها وعلى النظر إليها والمرور بها بين الحين والآخر.

في القرن الثامن الهجري اهتم سلاطين المماليك وأمراؤهم بالخوانق والزوايا

(1) المصدر نفسه، ص 161.

(2) المصدر نفسه، ص 182.

حتى غدت مع مرور الوقت مؤسسات اجتماعية ودينية، ذات وظائف سياسية، فالممالك حكام غير شرعيين (أى غير قرشيين)، لذا كان التقرب من المتصوفة يمثل نوعاً من الشرعية لإضافتها على حكمهم، فلا غرابة إذا رأينا ولاية الأمر في تلك الفترة يتنافسون فيما بينهم في بناء الزوايا والقيام بشؤونها، وإن كانت تقع في الحدود البعيدة عن الأمصار الثقافية.

في رحلة ابن بطوطة ذكر الكثير من الخوانق والزوايا، فقد استوفى دراسة نظمها وطريقة الحياة فيها. ولما كانت الزوايا التي أقام فيها ابن بطوطة كثيرة ومتنوعة، ارتأينا لذات الغرض أن نلقي الضوء على أبرز الزوايا والخوانق في مناطق ومدن المشرق العربي. ويذكر ابن بطوطة أن الملك الناصر سلطان مصر بنى زاوية عظيمة بسريا قوص⁽¹⁾ خارج القاهرة، لكن «الزاوية التي بناها مولانا أمير المؤمنين أبو عنان بخارج حضرته العلية للمدينة البيضاء حرسها الله لا نظير لها في المعمور وإتقان الوضع وحسن البناء والنقش في الجص بحيث لا يقدر أهل المشرق على مثله»⁽²⁾.

النص يشير إلى تنافس سلاطين الممالك في تشييد الزوايا، خصوصاً في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون.

فعادة تشييد الزوايا بداخل المدينة تكون ملحقة بالمشاهد والأضرحة أو الدور الموقوفة من ذوي اليسار، أو أنها تُشيد خارج المدينة، فهذا يعطينا انطباعاً على ما وصل إليه العمران المملوكي آنذاك، ومما يزيدنا تأكيداً عند المقارنه مع الزاوية⁽³⁾

(1) سريا قوص (Siryaqus) على بعد ثمانية عشر كيلومتراً شمال القاهرة، كانت في تلك الظروف أجمل ضواحي القاهرة - رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 212، هامش 120. د. عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية في العصرين الايوبي والمملوكي الأول، ص 108.

(2) رحلة ابن بطوطة، تحقيق، د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 212

(3) القصد بالزاوية، المؤسسة الحضارية الكبرى، التي شيدها أبو عنان بضاحية المدينة البيضاء (فاس الجديدة) برسم استقبال الواردين لايوائهم والقيام بشؤونهم بما عرفت بدار الضيفان. أنظر رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 212. هامش 121. ابن الحاج التميمي، فيض العباب، دراسة د. محمد بن شقرون، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ص 206-218.

التي شيدها أبو عنان عام 754هـ / 1353م، فهو يرى أن البنائين المغاربة أبرع من المصريين المشاركة في تشييد الزوايا وذلك يتجلى في التخطيط الهندسى المتقن، و المادة المستخدمة (الجص)، والدقة في الزخرفة والنقوش على الجدران والأسقف، وهذا مالا يستطيع المصريون مجاراته.

كما يشير المقرئزي إلى الزاوية الضخمة بسرياقوص في حديثه عن حوادث سنة 725هـ بما نصه: «ومنه خرج السلطان إلى سرياقوص، ومعه عدد من المهندسين، وعين موضعاً لتبنى فيه خانقاه بها مائة خلوة لمائة صوفي، وبجانبها جامع تقام فيه الجمعة، ومكان برسم ضيافة الواردين وحمام ومطبخ، ورتب السلطان لها قصوراً برسم الأمراء الخاصكية وعاد فوق الاهتمام بالعمل حتى كملت في أربعين يوماً»⁽¹⁾. قصد ابن بطوطة هذا الرباط، وهو في طريقه إلى الصعيد المصري برسم الحجاز الشريف، وهو رباط عظيم بناه الصاحب تاج الدين بن حناء بدير الطين⁽²⁾.

يصفه بأنه من المفخر العظيمة والآثار الكريمة، لما تضمنه من آثار نبوية منها: قطعة من قصعة رسول الله ﷺ، والميل الذي كان يكتحل به، والدرفش وهو الأشفر الذي كان يخصف به نعله، ومصحف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الذي بخط يده رضي الله عنه⁽³⁾. وزار ابن بطوطة مرة إحدى الزوايا بمدينة اللاذقية بالشام، وكان قد قصد لها لزيارة الولي الصالح عبد المحسن الاسكندري فلم يجده، فلقي من أصحابه الشيخين الصالحين سعيد البجائي ويحيى السلاوي، وهما بمسجد علاء الدين بن البهاء أحد فضلاء الشام وكبرائها الذي عمر لهما الزاوية بالقرب من المسجد وجعل بها الطعام للوارد والصادر⁽⁴⁾.

(1) أحمد المقرئزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، دار الحكمة للطباعة والنشر، ج 1، ص 261.

(2) قرية تبعد خمسة كيلومترات جنوب القاهرة القديمة، وإن أول ما عرف عن تلك الآثار أنها كانت عند بني إبراهيم بالينبوع، وبقيت موروثة عندهم امتداداً إلى رسول الله ﷺ، ثم اشتراها في القرن السابع الهجري أحد بني حنا الوزراء الأماثل، ونقلها إلى مصر وبني لها رباطاً على النيل عرف برباط الآثار وهو المعروف الآن (بجامع الأثر النبي) وقد أكد هذه المعلومة المقرئزي في خطته، وذكره القلقشندي عند كلامه على الربط التي بالفسطاط، وقد عرف أحمد تيمور بياني الرباط تعريفاً جيداً. راجع رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 223، هامش 160.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 223.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 292.

وعندما وصل دمشق تعجب من تنافس أهلها في عمارة المساجد والمدارس والزوايا والمشاهد، وكشف عن شدة إعجابه بإحسانهم للمغاربة خاصة وحسن الظن بهم في الأموال والأهلين والأولاد يقول: «وكل من انقطع بجهة من جهات دمشق من إمامة مسجد أو قراءة بمدرسة أو ملازمة مسجد، وبعث إليه فيه رزقه أو قراءة القرآن، أو خدمة مشهد من المشاهد المباركة، أو يكون كحال الصوفية بالخوانق تجرى له النفقة والكسوة، فمن كان بها غريباً على خير لم يزل مصوناً على بذل وجهه محفوظاً عما يزرى بالمروءة»⁽¹⁾. أما الزوايا والرباطات التي أنشئت في مكة، فقد كان لها علاقة بالحجاج الوافدين لأداء مناسك الحج وكذلك لطلاب العلم المجاورين في مكة، وقد أدى إنشاؤها إلى توفير سبل الراحة للحجاج للذين يقيمون فيها أثناء موسم الحج، حيث توفر لهم ما يرفع عنهم الفقر والعوز. وسوف نورد بعض الأمثلة عن الأوقاف التي حبست على الرباطات باعتبارها مؤسسات دينية.

• رباط الموفق: ينسب إلى القاضي الموفق علي بن عبد الوهاب بن محمد ابن أبي الفرج الإسكندري بأسفل مكة، وقفه وحبسه وتصدق به على الفقراء العرب المتعبدين ذوي الحاجات المجردين، وليس للمتأهلين فيه حظ ولا نصيب. وجعل عليه وقفاً بمكة في سنة 604هـ / 1208م⁽²⁾. يقول ابن بطوطة: «وبمقرية من باب إبراهيم رباط الموفق، وهو من أحسن الرباطات، وسكنته أيام مجاورتي بمكة العظيمة»⁽³⁾.

• رباط دار العباس (رضي الله عنه)

يقول ابن بطوطة: «وبين الصفا والمروة دار العباس رضي الله عنه، وهي الآن

(1) المصدر نفسه، ص 120.

(2) الفاسي، أبو الطيب تقي الدين محمد بن أحمد الحسيني المكي (832هـ)، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق فؤاد السيد، الطبعة الأولى، القاهرة، 379هـ، ج 1، ص 123.

(3) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 379.

رباط يسكنه المجاورون عمّره الملك الناصر رحمه الله، وبنى أيضاً دار وضوء فيما بين الصفا والمروة، سنة ثمانية وعشرين...»⁽¹⁾.

• رباط الربيع

وقفه ربيع بن عبد الله محمد المارديني عن الملك الأفضل ابن السلطان صلاح الدين على بن يوسف بن أيوب صاحب دمشق سنة 594هـ / 1198م، وقد وقفه على الغرباء من الفقراء، كما وقف فيه مجموعة من الكتب من بينها (المجمل في اللغة) لابن فارس، و(الاستيعاب) لابن عبد البر⁽²⁾.

وصفه ابن بطوطة فقال: «وهو من أحسن الرباطات بمكة، بداخله بئر عذبة لا تماثلها بئر بمكة وسكانه الصالحون وأهل ديار الحجاز يعظمون هذا الرباط تعظيماً شديداً، وينذرون له النذور، وأهل الطائف يأتون بالفواكه، ومن عاداتهم أن كل من له بستان يخرج منه العشر لهذا الرباط ويوصلون ذلك إليه على جمالهم»⁽³⁾. أما العراق ففيها الكثير من الزوايا والخوانق، لا سيما المشاهد والمزارات الخاصة بآل بيت النبوة الكرام، الأمر الذي ترتب عنه ظهور المتصوفة الشيعة، الذين أخذوا من مدينتي النجف وكربلاء الملاذ الديني والعلمي لما يحملان من ضريحين من آل البيت الكرام كالإمام علي في النجف والإمام الحسين في كربلاء رضي الله عنهما، فها هو ابن بطوطة يذكر أنه وجد في مدينة النجف صوب حضرة الإمام علي كرمه الله وجهه المدارس والزوايا والخوانق المعمورة أحسن عمارة، وأن باب الحضرة مدخل إلى مدرسة عظيمة يقطنها طلبة العلم والصوفية من الشيعة، وأن لكل وارد عليها ضيافة ثلاثة أيام من الخبز واللحم والتمر مرتين في اليوم الواحد⁽⁴⁾، أما في مدينة كربلاء مشهد الإمام الحسين بن علي عليهما السلام، ذكر أن فيها روضه مقدسة بها مدرسة عظيمة وزاوية كريمة فيها الطعام للوارد والصادر⁽⁵⁾. أما مدينة

(1) المصدر نفسه، ص 380

(2) الفاسي، العقد الثمين، ج 6، ص 275-276.

(3) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 392.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 421.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 57.

واسط فقد تحدث عن مدرسة بها ثلاثمائة خلوة ينزلها الغرباء، ورواق به آلاف الفقراء⁽¹⁾، وفي تناوله للمشاهد المباركة بمدينة البصرة ذكر الزوايا الملحقة بها فمنها «مشهد طلحه بن عبيد الله أحد العشرة، رضى الله عنهم وهو بداخل المدينة وعليه قبة ومسجد وزاوية فيها الطعام للوارد والصادر، وأهل البصرة يعظمونه تعظيماً شديداً وحق له، ومنها مشهد الزبير بن العوام حوارى رسول الله ﷺ وابن عمته رضى الله عنهما، وله مسجد وزاوية فيها الطعام لابناء السبيل»⁽²⁾. أما مدينة بغداد فيحصي ابن بطوطة قبور الخلفاء وبعض العلماء وائمة المتصوفة رحمهم الله، غير أنه لم يذكر أيّاً من الزوايا والخوانق بإزاء قبورهم، ماعداً قبر الإمام أبي حنيفة النعمان رضى الله عنه يقول فيما نصه «وبقرب الرصافة قبر الإمام أبي حنيفة، فيها قبة عظيمة وزاوية فيها الطعام للوارد والصادر، وليس بمدينة بغداد اليوم زاوية يطعم الطعام فيها ماعداً هذه الزاوية»⁽³⁾. وصفوة القول أن هذه المؤسسات قد انتشرت انتشاراً واسعاً في القرنين السادس والثامن الهجريين، وهنا نود أن نطرح سؤالاً: كيف كانت الحياة الدينية في داخل هذه المؤسسات؟ وهل توجد نظم تعليمية متبعة في كل وحدة قائمة بذاتها؟

إن الدارس لتاريخ التصوف الإسلامي يجد في دراسة نظم الخانقاهات أن كلا منها كانت وحدة قائمة بذاتها، وبداخلها عدد معين من الخلوات خصصت كل منها لأحد الصوفية⁽⁴⁾. وفي هذا السياق نخص بالذكر ما أفاض به ابن بطوطة في وصف معيشة أهل الزوايا والنظم المعمول بها في عصر سلاطين المماليك يقول: «وأما الزوايا فكثيرة وهم يسمونها الخوانق، واحداً منها خانقة والأمراء بمصر يتنافسون في بناء الزوايا وكل زاوية بمصر معينة لطائفة من الفقراء وأكثرهم الأعاجم، وهم أهل أدب ومعرفة بطريقه التصوف، ولكل زاوية شيخ وحارس، وترتيب أمورهم عجيب.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 65.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 65.

(4) عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 190.

ومن عوائدهم في الطعام أنه يأتي خديم الزاوية إلى الفقراء صباحاً فيعين له كل واحد ما يشتهي من الطعام، فإذا اجتمعوا للأكل جعلوا لكل إنسان خبزه ومرقه في إناء على حدة لا يشاركه فيه أحد وطعامهم مرتان في اليوم ولهم كسوة الشتاء وكسوة الصيف، وراتب شهري من ثلاثين درهماً للواحد في الشهر إلى عشرين، ولهم الحلاوة من السكر في كل ليلة جمعة، والصابون لغسل أثوابهم والأجرة لدخول الحمام والزيت للاستصباح، وهم عزاب، وللمتزوجين زوايا على حدة، ومن الشروط حضور الصلوات الخمس والمبيت بالزاوية واجتماعهم بقبة داخل الزاوية. ومن عوائدهم أن يجلس كل واحد منهم في سجادة مختصة به، وإذا صلوا صلاة الصبح قرأوا سورة الفتح وسورة الملك وسورة عمّ، ثم يؤتى بنسخ من القرآن العظيم مجزأه، فيأخذ كل فقير جزءاً ويختمون القرآن ويذكرون، ثم يقرأ القرآن على عادة أهل المشرق، ومثل ذلك يفعلون بعد صلاة العصر. ومن عوائدهم مع القادم انه يأتي باب الزاوية فيقف به مشدود الوسط وعلى كاهله سجادة ويمناه العكاز ويسراه الإبريق فيعلم البواب خديم الزاوية بمكانه ويخرج إليه ويسأله من أي البلاد أتى؟ ومن أي الزوايا نزل في طريقه؟ ومن شيخه؟ فإذا عرف صحة قوله أدخله الزاوية وفرش له سجادة في موضع يليق به وأراه موضع الطهارة، فيجدد الوضوء، ويأتي إلى سجادته فيحلق وسطه، ويصلي ركعتين ويصافح الشيخ ومن حضر، ويقعد معهم. ومن عوائدهم أنهم إذا كان يوم الجمعة أخذ الخادم جميع سجادتهم. فيذهب بها إلى المسجد ويفرشها لهم هنالك، ويخرجون مجتمعين ومعهم شيخهم فيأتون المسجد ويصلي كل واحد على سجادته، فإذا فرغوا من الصلاة قرأوا القرآن على عادتهم ثم ينصرفون مجتمعين إلى الزاوية ومعهم شيخهم⁽¹⁾.

هذا النص يجلي البعد الصوفي وتطور نسقه، خصوصاً إذا أمعنا في النظم الصوفية المعمول بها في عصر السلطان الناصر محمد بن قلاوون. ففي البداية يعرف ابن بطوطة المصطلح، الذي عرفت به الخانقاهات في المغرب الإسلامي، عندما كانت تعرف بالزوايا، بمعنى أن الخانقاه هي الزاوية، وأن المصريين يطلقون على زواياهم اسم خانقاهات أو خواتق، أما عن دراسة نظمها والآداب المعمول

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 204-205

بها والقواعد المرعية فيها، أوضح ابن بطوطة الكثير من النقاط المتعلقة بتلك الخانقاهات فهو يذكر في تلك الفقرة أن لكل زاوية شيخاً وحارساً، وهذا يدل على أن كل وحدة مستقلة قائمة بذاتها، بمعنى أن لكل فئة قسماً خاصاً بحيث لا تختلط الفئات بعضها ببعض. وقد لوحظ أن أغلب مستوطناتها الأعاجم - من أعراق مختلفه كالأتراك، والأكراد والتركمان أو من بقايا الروم الذين أسلموا، وهنا نشير إلى أن أغلب الأعاجم في تلك الفترة كانوا يمثلون الطبقة الفقيرة آنذاك التي آثرت أن تجنح للسكن في دور الصوفية فضلاً عن الانخراط في المجتمع المصري. ومرد ذلك إلى الفرار من ظلم أمراء المماليك وبطشهم، وانتشار المجاعات والأوبئة، والنظرة الدونية للغرباء الوافدين، الأمر الذي انعكس بالسلب على التعامل معهم والتضييق عليهم في بعض الأحيان. كما يكشف لنا النص ما وصلت إليه الزوايا من الترتيبات الإدارية المتطورة التي عملت بشكل أو بآخر في تصريف شؤونهم الخاصة على نحو يتسم بالإعجاب والغرابة، فها هو ابن بطوطة يحصي من عوائدهم الكثير. فمنها أن لكل واحد ما يشتهي من الطعام، فله الإناء الخاص به لا يشاركه فيه أحد، وله من الكسوة في الشتاء والصيف، هذا فضلاً عن تقديم أشياء أخرى مثل الصابون لغسيل الثياب، والأجرة لدخول الحمام للإغتسال، والزيت للاستصباح، ومع كل هذا له من المرتب ما يعادل الثلاثين درهماً في الشهر الواحد. ثم يضيف بأن للمتزوجين مزايا أخرى فيها من الخدمات المادية والمعنوية ما تضاهي خدمات العزاب، لكنها مقيدة ببعض الشروط والضوابط منها ما يلي:

— حضور الصلوات الخمس.

— المبيت بالزاوية.

— الحرص على الاجتماعات المقامة بقبة الزاوية.

أما عوائدهم في شأن الذكر والصلاة وحلقات العلم، فيذكر ابن بطوطة أن لكل واحد منهم سجادة خاصة به، ولا بد من الالتزام بقراءة سور خاصة من القرآن الكريم، خصوصاً في صلاة الفجر كسورة الفتح، والملك، وعم، وبانتهاء الصلاة يقوم أحدهم بتوزيع نسخ من القرآن المجزأ لاستكمال ختمة القرآن، وتكون تلاوة القرآن بالتجويد والترتيل في أداء عال لأجل إسماعه.

أما القواعد المتبعة مع القادم الغريب فهي كالآتي: أن يخرجوا إليه وهو مشدود الوسط وعلى كاهله سجادة وييمناه عكاز ويسراه الأبريق، وهذه علامات تدل على الناشئ الصوفي في بدايه تجنيده، ومن ثم يخبر بواب الزاوية الخديم، فيقوم الخديم بضيافته وبعدها يوجه إليه أسئلة اختبارية لاستيضاح حقيقة سلوكه وفكره واعتقاده. وإذا ما تأكد الخديم من صحة رواية حديثه يدخله إلى الزاوية ويفرش له السجادة في موضع يليق به، وذلك حتى يتطهر ويصلي ركعتين. وعندها يتيسر له الجلوس مع شيخ الزاوية ومن يحضر معه من المريدين.

ومن عوائدهم في يوم الجمعة أن يأخذ الخادم جميع السجادات الخاصة بالمريدين فيذهب به إلى المسجد، وذلك في موعد مبكر ويفرشها لهم هنالك، وعندما يأذن لهم بالخروج نجدهم يخرجون بطريقة منظمة ومعهم شيخهم فيأتون المسجد ويصلي كل مريد على سجاده الخاصة به. وإذا ما فرغوا من صلاة الجمعة قرأوا القرآن على عادتهم المعهودة ثم ينصرفون جماعة بصحبة شيخهم إلى الزاوية، وهنا يتفق المقريري مع ابن بطوطة على أن للصوفية (هيئة فاضلة) في يوم الجمعة، وذلك عندما يخرجون في موكب إلى الجامع، والخادم يحمل لهم جميع سجادات الصلاة، وبعد الصلاة وقراءة القرآن ينصرفون مجتمعين ومعهم شيخهم⁽¹⁾.

والملاحظ أن ما ورد في الرحلة من ذكر الزوايا والخوانق والرباطات والخيرات والفضائل التي ينعم بها روادها يدرك أن المجتمع المشرقي في هذا العصر يكاد ينقسم إلى قسمين: قسم انصرف إلى العبادة لا يشغله من متاع الدنيا شيء، إذ الخيرات تأتيه دونما تعب ومشقة في طلبها، وقسم يكدح من أجل نفسه ومن أجل هؤلاء المنصرفين للعبادة، ولا شك أن هذه الحياة كانت تجذب الكثير من الوافدين. وحين تنظر إلى الجماعات التي انتشرت فيها مبادئ الصوفية في هذا العصر تجدها في الغالب فئات اجتماعية فقيرة مقهورة، وتجدر الإشارة إلى أن صورة الفقريين جماعات الصوفية لم تكن غالباً بسبب تصوفهم، بل إن تواكلهم وسوء مسلك الكثير منهم، هو الذي أدى إلى فقرهم المدقع.

(1) المقريري، الخطط، ج4، ص274.

يقول ابن الجوزي: «قال ابن عتيل: نقلته من خطه وأنا أذم الصوفية لوجوه يوجب الشرع ذم فعلها، منها أنهم اتخذوا مناخ البطالة وهي الأربطة، فانقطعوا إليها عن الجماعات في المساجد، وصمدوا فيها للبطالة عن أعمال المعاش، وبدنوا أنفسهم بدن البهائم للأكل والشرب والرقص والغناء»⁽¹⁾.

يبدو أن الخوانق والزوايا والرباطات ضمت الكثير من الدخلاء الذين قبلوا هذه الحياة ليس رغبة في الإنقطاع للدين، وإنما فراراً من قسوة الحياة ورغبة في الهناء دون عناء. يقول ابن الجوزي: «والتصوف طريقة كان ابتداءها الزهد الكلي، ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع والرقص، فمال إليهم طلاب الآخرة من العوام لما يظهرونه من التزهد، ومال إليهم طلاب الدنيا لما يريدون عندهم من الراحة واللعب»⁽²⁾.

وهكذا تطور أمر المتصوفة حتى أن الدنيا أخذت بقلوبهم وعقولهم، فانصرفوا عن العبادة الحقة إلى الدعة والراحة في ظل الأوقاف الواسعة التي تمتعت بها الخوانق والزوايا حتى وجد من المتصوفة من ارتبط بأكثر من خانقاه طمعاً في المال⁽³⁾.

3- فرق الشيعة:

لقد وضحت لنا نصوص الرحلات المغربية الصورة العامة لفرقة الشيعة آنذاك، من جانب التوزيع الجغرافي المتعلق بتحديد مراكز الفرق الشيعية في المشرق العربي خلال القرن السادس إلى الثامن الهجري، والتقاليد الشيعية المعمول بها في المشاهد الخاصة بآل البيت، والأفكار العقيدية والفقهية المتعلقة بمذهبية فرقهم المتعددة.

يسجل ابن جبير في القرن السادس الهجري تفوق الشيعة على أهل السنة في الكثافة السكانية بدمشق⁽⁴⁾ وذلك لما تركه التأثير العبيدي في نشر الفكر الشيعي وامتداد نفوذه في مصر وبلاد الشام، وكان هذا قبل التوسع في المدارس النظامية

(1) ابن الجوزي، تليس ابليس، ص 372.

(2) المصدر نفسه، ص 161.

(3) عبدالفتاح عاشور، المجتمع المصري، ص 193.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 217.

التي قامت على نشر الفكر السني في مواجهة تحديات الفكر الشيعي، وسنلاحظ فيما بعد أن النفوذ الشيعي بدأ يتقلص تدريجياً في القرنين السابع والثامن الهجريين ليس في بلاد الشام فحسب، بل في أرجاء بلاد المشرق العربي، خصوصاً بعد إرساء دعائم الحكم الأيوبي في تثبيت المنهج السني من حيث تدريس المذاهب الفقهية الأربعة في المدارس والجوامع. وازداد الأمر توكيداً عند قيام المماليك بتقليد الأيوبيين بذات النهج، الأمر الذي حجم الدور الشيعي فكرياً وسياسياً في المراكز المدنية والتي تتمتع بالكثافة السكانية الشيعية.

من هنا نود أن نستوضح الأفكار العامة للشيعية وفرقها المتعددة من عدة اتجاهات: المعتقدات - الفقهيات - التقاليد الموروثة. وهذا يتم عبر تتبع التوزيع الجغرافي للشيعية من خلال دراسة كل فرقة على حدة ومعرفة كينونتها ومدى تأثيرها وانتشارها. لاحظ ابن جبير أن هناك تزايداً في تعداد وتنوع فرق الشيعية ببلاد الشام، إذ يحصيها فرقة فرقة على النحو التالي فيقول: «هم فرق شتى منهم الرافضة، وهم السبائون، ومنهم الإمامية والزيدية، وهم يقولون بالتفضيل خاصة، ومنهم الإسماعيلية والنصيرية وهم كفره فإنهم يزعمون الألوهية لعلي رضي الله عنه، تعالى الله عن قولهم ومنهم الغرابية وهم يقولون: أن علياً، رضي الله عنه، كان أشبه بالنبي ﷺ، من الغراب بالغراب... إلى فرق كثيرة يضيق عنهم الإحصاء»⁽¹⁾. ويبدو أن نظرة الرحالة المغاربة ظلت متقاربة فيما بينها منذ القرن السادس إلى القرن الثامن الهجريين، إلا أن رحلة ابن بطوطة كانت الأشمل في الحديث عن أكثر الفرق من حيث المعتقدات والعادات، ذلك لأنه وصل إلى مدن وقرى لم يصلها غيره، لذا اعتمدنا عليه فيما سنقوم به من تصنيف للفرق الشيعية كل على حسب معتقدها وتقاليدها وأعيادها، وجغرافية موقع تواجدها في المدن المشرقية.

أ- الرافضة:

قد ألمح ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري إلى أن العراق هو الموطن الأول للتشيع، ففي النجف ذكر أن أكثر أهلها رافضية⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 217.

(2) يقول أبو الحسن الأشعري: «وإنما سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر» أنظر أبو

ذلك لأن فيها مشهد الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ويذكر ابن بطوطة من تقاليدهم في ذكر الروضة والقبور التي بها. يقول: «عندما يصل الزائر يقوم إليه أحدهم أو جميعهم، وذلك على قدر الزائر فيقفون معه على العتبة يستأذنون له، ويقولون: عن أمركم يا أمير المؤمنين. هذا العبد الضعيف يستأذن على دخوله للروضة العلية، فإن أذنتم له وإلا رجع! وإن لم يكن أهلاً لذلك فأنتم أهل المكارم والستر ثم يأمرونه بتقبيل العتبة»⁽¹⁾.

ومن أعيادهم (عيد الروضة) ليلة السابع والعشرين من رجب وتسمى عندهم «بليلة المحيا»⁽²⁾ يؤتى ببعض المقعدين من العراق وخراسان وبلاد فارس والروم فيجتمع الثلاثون والأربعون ونحو ذلك، فإذا كان بعد العشاء الآخرة جعلوا فوق الضريح والناس ينتظرون إعادة الحركة للمقعدين، فإذا مضى من الليل نصفه أو ثلثاه قام الجميع اصحاء من غير سوء وهم يقولون: «لا اله الا الله، محمد رسول الله، علي ولي الله»⁽³⁾.

أما من حيث معتقدتهم. يذكر ابن بطوطة أنه إذا ما أصيب أحد منهم بمرض «فينذر للروضة نذراً إذا برىء، ومنهم من يمرض رأسه فيضع رأساً من ذهب أو فضة ويأتى به إلى الروضة فيجعله النقيب (نقيب الأشراف) في الخزانة، وكذلك اليد والرجل وغيرهما من الأعضاء»⁽⁴⁾.

إضافة إلى ذلك. يذكر ابن بطوطة صورة أخرى في اعتقاد الرافضة في إمامة علي دون سواه، أنه إذا أصابهم مكروه استنجدوا بذكره، اعتقاداً بأنه خير شفيع في تذليل العوائق والصعاب.

في هذا السياق يذكر لنا حكاية اعتبار تعرف بـ (الصومعة المتحركة)، مفادها

الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتب النهضة المصرية، ط الثانية 1389هـ، ج 1 ص 89.

(1) رحلة ابن بطوطة ج 1، ص 421، 423.

(2) ليلة المحيا توازي الليلة المعروفة عند أهل السنة بليلة الأسراء والمعراج.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 423.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 423.

أن الشيعة يزعمون أنه إذا ما ذكر علي بن ابي طالب تتحرك هذه الصومعة، فذات يوم صعد ابن بطوطة إليها من أعلى سطح المسجد ومعه بعض من أهل البصرة فوجد في ركن من أركانها مقبض خشب مسمراً فيها كأنه مقبض مملسة البناء، فجعل الرجل الذي كان معه يده في ذلك المقبض وقال: بحق رأس أمير المؤمنين علي تحركى! وهز المقبض وتحركت، فجعل ابن بطوطة يده في المقبض وقال: وأنا أقول: بحق رأس ابي بكر تحركى! وهز المقبض فتحركت الصومعة. فعجبوا من ذلك، ثم يعقب ابن بطوطة على هذه الحادثة بأنه لو جرى مثل هذا بمشهد علي في النجف أو مشهد الحسين بكربلاء أو البحرين أو قم أو قاشان أو ساوه لهلك فاعله لأنهم رافضة غالية⁽¹⁾. ولم يناقش ابن بطوطة سبب هذا التحرك، وعما إذا كانت مهرة البناء وصناعة أهل الخبرة وراء ذلك العمل، الذي اتخذ فيما بعد وسيلة للدعاية الدينية. واعتمادنا في هذا ما حكاه ابن جزى الكلبي من أنه رأى صومعة تتحرك برشانة من وادي المنصورة (الأندلس)، دون أن يذكر لها أحد من الخلفاء أو الملوك، وهي صومعة المسجد الأعظم بها وظلت من أحسن الصوامع بناءً ومنظراً وارتفاعاً، وقد صعد إليها ابن جزى مرة ومعه جماعة من الناس فأخذ بعض من كان بجانبه جامورها وهزوها فاهتزت حتى أشار إليهم ابن جزى أن يكفوا فكفوا عن هزها⁽²⁾.

هذا ويستفاد من حديث ابن بطوطة أن الرافضة كانت لهم مكانة عقدية ودينية على الخريطة السياسية في القرن الثامن الهجري، وبالتالي ينعكس الأمر بالضرورة على هامشية مذهب أهل السنة والجماعة في المراكز المكتظة بالأغلبية الشيعية.

فقد انتشرت أفكار الشيعة بوجه عام وتأججت عند متسببيها من علماء ودعاة حتى بلغ الأمر إلى أن ملك العراق صاحبه بعض فقهاءهم وكبرائهم فتأثر بهم فانسلك من الفكر السني إلى الفكر الشيعي، لكنه لم يدم طويلاً، فسرعان ما رجع إلى أصله القديم فقد التقى بالقاضي السني فوجد من قوله السديد وكراماته الباهرة ما يؤثر في

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 13.

الجماد، يروي ابن بطوطة هذه الحادثة قائلاً: «كان في صحبة ملك العراق (محمد خذا بنده) فقيه من الروافض الإمامية، زين له مذهب الروافض، وقرر لديه أن أبا بكر وعمر كانا وزيرين لرسول الله، وإن علياً ابن عمه وصهره هو وارث الخلافة. فأمره السلطان بحمل الناس على الرفض: أن نسقط أسماء الخلفاء وسائر الصحابة من الخطبة، ولا يذكر إلا اسم علي ومن تبعه كعمار. لكن أهل شيراز وأصفهان وبغداد خطبوا الخطبة المعتادة. فأمر السلطان أن يؤتى بالقضاة الثلاثة، وأولهم مجد الدين قاضي شيراز، ويرمى به إلى الكلاب المروضة علي آكل بني آدم، فلما أرسلت الكلاب على القاضي مجد الدين، ووصلت إليه، بصببت إليه، وحركت أذنيها بين يديه، ولم تهجم عليه بشيء. فبلغ ذلك السلطان، فخرج من داره حافي القدمين، فأكب على رجلي القاضي يقبلها، وأخذ بيده، ورجع عن مذهب الرفض وكتب أن يقر الناس على مذهب أهل السنة والجماعة⁽¹⁾. لا شك أن ابن بطوطة يبين في هذه الصورة رجحان أهل السنة والجماعة على مذهب الروافض، وكيف اندحر الثاني لحساب الأول صاحب المشروع في التصور البطوطي.

في الجانب الغربي لمدينة الكوفة شاهد ابن بطوطة الجبانة، وقد اشتد سوادها في بسيط أبيض فأخبر أنه قبر الشقي ابن ملجم، وقد جرت العادة عند أهل الكوفة أن يأتوا في كل سنة بالحطب الكثير فيوقدون النار على موضع قبره سبعة أيام⁽²⁾.

يلاحظ أن ابن بطوطة لم يخش من دخول المدن والقرى التاريخية المعروفة التي يغلب عليها طائفة الرافضة، فهو لا يريد أن يفوته شيء من مشاهداتها وآثارها الحضارية والبحث عن المعالم البشرية من العلماء والأولياء وغير ذلك، وعندما يتأكد أن بعض القرى ليس فيها شيء يذكر فإنه لا يحرص على زيارتها. غير أنه في بعض الأحيان يتجنب التوغل في المناطق الصغيرة المكتظة بالرافضة، يذكر أنه خرج من الكوفة ماراً بموضع يعرف (ببئر الملاحه)، وهي منطقة تقع بين الكوفة

(1) المصدر نفسه، ج2، ص37-38.

(2) يقول عبد الهادي التازي: «تتم عملية إيقاد النيران أيام عاشوراء على ما أخبرت به عند زيارتي المتعددة للكوفة». انظر إلى: تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج2، ص55، هامش 173.

والحلة، وقد نزل بخارجها وكره دخولها، لأن أكثر أهلها من الرافضة⁽¹⁾. أما مدينة الحلة فيذكر ابن بطوطة أن أكثر أهلها من الفرقة الإمامية الاثني عشرية، وهما فئتان من أعراق مختلفة، غير أنهما لم يكونا على اتصال بل في فتنة وقتال مستمرين. بقوله: «وهما طائفتان إحداهما تعرف بالأكراد والأخرى تعرف بأهل الجامعين، والفتنة بينهم متصلة والقتال قائم أبداً»⁽²⁾.

هنا إشارة من ابن بطوطة تفيد ما آلت إليه الرافضة من فرقة وقتال، بيد أن الصراع بينهم كان عرقياً وليس مذهبياً، علماً بأن أكثر أصول أهل الحلة من القبائل العربية. فهي تأسست عام (496هـ / 1102م) من لدن شيخ عربي شيعي يدعى صدقة بن منصور بن ديبس بن مزيد الأسدي كمقر لإمارة عربية صغيرة، حتى غدت من المحطات الهامة المؤدية من بغداد إلى بلاد الحجاز⁽³⁾.

ذكر ابن بطوطة أن في مدينة الحلة مسجداً على بابهِ ستر حرير مسدول يسمونه «مشهد صاحب الزمان». وهو الإمام الثاني عشر من أئمة الشيعة. (المهدي المنتظر). وقد رأى من عاداتهم أنه يخرج في كل ليلة «مائة رجل من أهل المدينة عليهم السلاح وبأيديهم السيوف مشهورة فيأتون أمير المدينة بعد صلاة العصر فيأخذون منه فرساً مسرجاً ملجماً أو بغلة كذلك ويضربون الطبول والأنفار والبوقات أمام تلك الدابة ويتقدمها خمسون منهم ويتبعها مثلهم، ويمشي آخرون عن يمينها وشمالها ويأتون «مشهد صاحب الزمان» فيقفون بالباب ويقولون: بسم الله يا صاحب الزمان باسم الله اخرج قد ظهر الفساد وكثر الظلم، وهذا أوان خروجك ليفرق الله بك الحق والباطل. ولا يزالون كذلك وهم يضربون الأبواق والأطبال والأنفار إلى صلاة المغرب، وهم يقولون، أن محمد بن الحسن العسكري دخل ذلك المسجد وغاب فيه وأنه سيخرج: وهو الإمام المنتظر عندهم»⁽⁴⁾ هذا النص نموذج مختصر

(1) المصدر نفسه، ج2، ص56.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص56.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص56، هامش 176.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص56.

لمعتقدات الشيعة في تلك الفترة . فمشهد (صاحب الزمان) والتقاليد الشيعية الملحقة به المتأصلة تفيد أن (الغيبة) من العقائد الأساسية عند الإمامية⁽¹⁾ و(فكرة غيبة الإمام) كانت هي القاعدة التي قام عليها كيان الشيعة بعد التصدع ، وأمسكت بنيانه عن الانهيار ، لقد أصبح الإيمان بغيبة محمد بن الحسن العسكري هو المحور الذي تدور عليه عقائدهم ، فلم يكن لهم من ملجأ إلا ذلك⁽²⁾ .

ولقد كانت مسألة (غيبة الإمام) . وهي من أركان المذهب الشيعي من المسائل التي حيرت كثيراً أناساً من الشيعة لشكهم في أمره وطول غيبته وانقطاع أخباره⁽³⁾ أما معتقدتهم في فكرة (الرجعة) فهي رجعة الأئمة إلى الدنيا ، لكي ينشروا الهداية ويتولوا مكانتهم الدينية بين الناس ، وكل فرقة تقول برجعة الإمام الذي آمنت به ، والاثني عشرية من الرافضة تقول برجعة الإمام محمد القائم بالحجة الثاني عشر ، وهو المعروف عندهم باسم «المهدي المنتظر»⁽⁴⁾ .

وعقيدة الرجعة من أصول المذهب الشيعي . يقول الحر العاملي : «إنها موضع

(1) د. عبد الله فياض ، تاريخ الامامية واسلافه من الشيعة ، بيروت ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط الثانية ، 1395 هـ ، ص 165 .

(2) د. ناصر القفاري ، مسألة التقريب بين اهل السنة والشيعة ، الرياض ، دار طيبة ، الطبعة الثانية ، 1413 هـ ، القسم الأول ، ص 350-351 .

(3) يقول ابن بابويه القمي : «رجعت إلى نيسابور ، واقمت فيها فوجدت أكثر المختلفين من الشيعة قد حيرتهم الغيبة ، وقد دخلت عليهم في امر القائم عليه السلام الشبهة» . محمد بن علي بن بابويه القمي ، اكمال الدين واتمام النعمة في إثبات الرجعة ، «النجف» المطبعة الحيدرية ، 1389 هـ ، ص 2 . ويعلق الكسروي : «إذا كان منتظرهم قد اختفى لخوفه على نفسه فلم لم يظهر عندما استولى آل بويه الشيعيون على بغداد وجيروا خلفاء بني العباس طوع أمرهم ؟ فلم لم يظهر عندما قام الشاه إسماعيل الصفوي وأجرى من دماء السنيين أنهاراً ؟ فلم لم يظهر عندما كان كريمخان الزندي وهو من اكابر سلاطين ايران يضرب على السكة اسم إمامكم (صاحب الزمان) ويعد نفسه وكيلاً عنه ؟ وبعد فلم لا يظهر اليوم وقد كمل عدد الشيعيين ستين مليون واكثر منتظره» . أحمد الكسروي ، التشيع والشيعة ، طهران ، مطبعة بيمان ، 1364 هـ ، ص 42 .

(4) د. مصطفى الشكعة ، إسلام بلا مذاهب ، ص 175 .

إجماع جميع الشيعة الإمامية، وأنها من ضروريات مذهب الإمامية، وإنا مأمورون بالإقرار بالرجعة واعتقادها وتجديد الاعتراف بها في الأدعية والزيارات ويوم الجمعة⁽¹⁾. ومن المستغرب أن ابن بطوطة ذكر في مدينة سامراء (مشهد صاحب الزمان) كما بالحلة⁽²⁾، لكنه لم يعلق البتة على ذلك المشهد كما رأيناه آنفاً، هذا مع العلم أن سامراء يوجد بها قبور الإمام العاشر: علي الهادي (220-254 هـ / 835-868 م)، والإمام الحادي عشر: الحسن العسكري (254-260 هـ / 868-874 م).

هذا ويعتقد بعضهم أنه في حجرة هنا داخل المسجد، اختفى عام (264 هـ / 878 م) الإمام الثاني عشر - صاحب الزمان⁽³⁾. ويرى بعض المؤرخين أن الشيعة مازالوا إلى أواخر القرن الثامن الهجري يجتمعون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب سرداب سامراء⁽⁴⁾، فيهتفون باسمه ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ثم ينفضون كل منهم إلى بيته بعد طول الانتظار وهم يشعرون بخيبة الأمل والحزن⁽⁵⁾. وفي مدينة كربلاء حيث مشهد الإمام الحسين بن علي رضي الله عنهما الذي يعد عند الشيعة الإمام الثالث في تسلسل الأئمة الاثني عشرية. ومدينة كربلاء أستحدثت عندما دفن بها الإمام الحسين (رضي الله عنه). والجدير بالذكر أن ابن بطوطة هو من تصدر أخبار هذه المدينة، وذلك المشهد في الروضة المقدسة، إلا أنها تعد من أشهر العتبات المقدسة لطائفة الرافضة. يذكر ابن بطوطة أن أهل مدينة كربلاء إمامية يرجعون إلى أب واحد، غير أن ما شاهده في الحلة يتكرر في كربلاء، خصوصاً في عملية الانقسام والفرقة فيما بينهم، الأمر الذي أدى إلى الفتنة والقتال

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، الأيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، قم، الصحيح هاشم المحلاتي، المطبعة العلمية ص 33-60-64.

(2) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 2، ص 80.

(3) المصدر نفسه، ص 80، هامش 258.

(4) انظر وصف هذا السرداب: مجلة لغة العرب، ماذا ترى في سامراء، كاظم الدجيلي، المجلد الأول، ص 144 وما بعدها.

(5) انظر إلى، ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافي، لجنة البيان العرب، ط الأولى، 1379 هـ، ج 2، ص 531-532.

وبالتالي خراب المدينة يقول: «وأهل هذه المدينة طائفتان: أولاد رخيخ، وأولاد فايز، وبينهما القتال أبداً، ولأجل فتنتهم تخرت هذه المدينة»⁽¹⁾.

أما تقاليدهم عند الروضة المقدسة فإنه لا يدخل أحد إلا بعد أن يأذنوا له فيقبل العتبة وهي من الفضة الخالصة⁽²⁾. ولم يكتب ابن بطوطة بذكر الرافضة في العراق، فقد اتسعت مشاهداته إلى مدن أخرى مثل مدينة صور الشامية التي كانت ذات يوم معقلاً لهم ولبلورة دعوتهم ونشأة ثورتهم. يذكر أنه رأى في مدينة صور التي أكثر أهلها رافضة، من يبدأ بغسل رجله، ثم غسل وجهه، ثم يمسح بعض رأسه ويقول: «إن البناء إنما يكون ابتداءً من الأساس»⁽³⁾.

وفي مدينة المعرة⁽⁴⁾ (*) (قرب حلب) لاحظ ابن بطوطة أن قبر أمير المؤمنين الأموي عمر بن عبدالعزيز المتوفى (101هـ / 720م) لا زاوية عليه ولا خديم له، وأرجع علة ذلك: «أنه وقع في بلاد صنف من الرافضة أرجاس يبغضون العشرة من الصحابة رضي الله عنهم ولعن مبغضهم، ويبغضون كل من اسمه عمر، وخصوصاً عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه لما كان من فعله في تعظيم علي رضي الله عنه»⁽⁵⁾.

وبما أن معتقدتهم في الصحابة سار على هذا النحو المغالي، فقد انعكس بصوره أو بأخرى في أنماط سلوكهم وطريقة معاشهم فعلى سبيل المثال. يذكر ابن بطوطة أن أهل مدينة (سرمين) لا يذكرون لفظ العشرة في معاملاتهم التجارية يقول: «أهلها سبابون يبغضون العشرة (ماعداءاً)، ومن العجب أنهم لا يذكرون لفظ العشرة وينادي سماسرتهم بالأسواق على السلع فإذا بلغوا إلى العشرة قالوا:

(1) يعلق د. عبد الهادي التازي على ذكر هاتين الطائفتين بقوله «هذا ولا يوجد مصدر غير ابن بطوطة حول هاتين الطائفتين على نحو ما لا يوجد مصدر للطائفتين سالفتي الذكر عند الكلام على الحلة». رحلة ابن بطوطة، تعليق د. عبد الهادي التازي، ج2، ص57، هامش 180.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص57.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص258.

(4) (x) قال ابن جزى: إنما سميت بمعرة النعمان لأن النعمان الأنصاري صاحب رسول الله ﷺ توفي له ولد أيام إمارته على حمص فدفعه بالمعرة فعرفت به.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص272.

تسعة وواحد! وحضر بها بعض الأتراك يوماً فسمع سمساراً ينادي: «تسعة وواحد: فضربه بالدبوس على رأسه وقال: قل عشرة بالدبوس»⁽¹⁾.

ولم يقف غلوهم عند هذا الحد، فهام يتحاشون عدد العشرة حتى في بناء قباب الجوامع يقول ابن بطوطة: «وبها مسجد جامع فيه تسع قباب ولم يجعلها عشر قياماً بمذهبهم القبيح!»⁽²⁾. كذلك شاهد ابن بطوطة الطوائف العربية من الرافضية الغلاة في الشمال الغربي لجزيرة البحرين حيث أهل مدينة القطيف، يذكر بعد صدوره منها أنه سمع أذان الصلاة وقد زيد عليها بالفاظ مبتدعة لا تنم إلا على الغلو والتطرف، يقول: «سافرنا إلى مدينة القطيف تسكنها طوائف العرب، وهم رافضية غلاة، ويقول مؤذنينهم في أذانه بعد الشهادتين: (أشهد أن علياً ولي الله)، ويزيد بعد الحياتين: (حي على خير العمل)، ويزيد بعد التكبير الأخير: (محمد وعلي خير البشر، ومن خالفهما فقد كفر)»⁽³⁾. المعروف أن مدينة القطيف في ذلك الوقت كانت مسرحاً سياسياً وفكرياً لحركة القرامطة الإسماعيلية⁽⁴⁾، كما كانت آخر معقل لهم، فقد فتحت المنطقة عام (705هـ / 1305م) من قبل أحد العرب من بطن قريش يحمل اسم جروان المالكي حيث أنشأ دولة شيعية محلية⁽⁵⁾. لهذا نرى أن خبر المجاهرة بالأذان على هذا النحو، يفيد إلى ما وصلت إليه الرافضة من قوة في بسط نفوذهم الفكري والديني في ذلك الوقت..

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 272.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 272.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 151-153.

(4) القرامطة: هي فرقة ترجع إلى الدعوة الإسماعيلية، وتتنسب إلى رجل يقال له حمدان قرمط، وهو أحد مريدي عبد الله بن ميمون القداح الذي اتخذ المذهب الإسماعيلي عقيدة لغرض في نفسه، حتى أن بعض المستشرقين يذهب إلى أن الفاطميين والقرامطة طائفة واحدة. انظر إلى د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية، النهضة المصرية، ب ت، ص 59.

(5) انظر إلى محمد سعيد المسلم، القطيف، الرياض، طبعه أولى، 1410-1989م.

ب - الزيدية:

تطرق الرحالة المغاربة لظاهرة تعدد الأئمة في الحرم المكي، تبعاً لتعدد المذاهب في ذلك الوقت، وكان يلي الأئمة الأربعة إمام خامس لفرقة الزيدية⁽¹⁾، سيما أن أغلب ولاية مكة من الأشراف الحسينيين الذين يعتنقون المذهب الزيدي⁽²⁾. ذكر ابن جبير عند وروده مكة «أن للحرم أربعة أئمة سنيين وإمام خامس لفرقه تسمى (الزيدية). وأشراف أهل هذه البلده على مذهبهم»، وهم يزيدون في الأذان: «حي على خير العمل» اثر قول المؤذن: «حي على الفلاح»، وهم روافض سبابون، والله من وراء حسابهم وجزائهم، ولا يجمعون مع الناس إنما يصلون ظهراً أربعاً، ويصلون المغرب بعد فراغ الأئمة من صلاتها⁽³⁾. فوجود المذهب الزيدي في مكة أثار استهجان ابن جبير، خصوصاً عندما نعتهم بالرافضة السبابين، على الرغم من أن الزيدية من الفرق المعتدلة، وهي أقرب الفرق إلى مذهب أهل السنة والجماعة لميلهم إلى القصد والاعتدال، اذا ما قورنوا مع الغلاة الشيعة، فهم يرون. «جواز الإمام المفضول مع وجود الأفضل» أي جواز خلافة أبي بكر وعمر مع وجود الأفضل منهم وهو الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعاً،

(1) الزيدية: هم اتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. ت (125هـ / 743م) وسموا بالزيدية نسبة إليه، وقد اختلفوا عن الامامية والرافضة، وحينما سئل زيد عن أبي بكر وعمر ترضى عنهما فرفضه قوم فسموا رافضة لرفضهم إياه. انظر إلى: ابن تيمية، منهاج السنة، ج 1، ص 21.

أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني ت 548، الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، القاهرة، مؤسسه الحلبي، 1968م، ج 1، ص 154-155.

(2) اعتنق المذهب الزيدي بعض الأشراف العلويين هذا وقد ظل حكام مكة يعتنقون المذهب الزيدي حتى زمن الماليك. انظر إلى:

- الفاسي، شفاء القرام، ج 2، ص 193.

- ابن فهد، تحاف الوري، ج 2، ص 421.

- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 154-157.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 68. ويؤكد التجيبي على ما نقله ابن جبير في خبر الزيدية. انظر إلى: التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 297.

وهنا تتضح إشارة ابن جبير في أنه لم يقصد الزيدية المعتدلة إنما فرقة من فرقهم الذين طعنوا في الصحابة طعن الإمامية⁽¹⁾، مما جعل بعض المصادر تصنفهم بأنهم روافض⁽²⁾. أما بالنسبة لعقائدهم، فقد أوضح استيائه من الزيادة في الأذان بقول «حي على خير العمل» إثر حي على الفلاح، فهو يعتبرها مخالفة صريحة، خصوصاً في بيت الله الحرام، علماً بأنه يوجد أذان واحد لأهل السنة في الأوقات الخمسة. كما يذكر من مخالفتهم في سائر العبادات أنهم لا يؤدون صلاة الجمعة، بل يصلونها أربعاً باعتبارها صلاة ظهر، وهذه إشارة إلى أن صلاة الجمعة عندهم معطلة، لأنها لا تجوز طالما كان «الإمام» غائباً، وهي بالتالي لن تقام إلا حين يظهر الإمام المستور⁽³⁾. كذلك أشار إلى أنهم يصلون المغرب عقب فراغ الائمة الأربعة، وهنا دليل على أنهم يتفقون مع أهل السنة في أوقات الصلوات الأربع ماعدا صلاة المغرب، ذلك لأنهم يرون تأخيرها بالرغم من اتفاق المذاهب الأربعة على وجوب إثباتها بعد غروب الشمس بدقائق معدودات، لذا نرى هذا التأخير المتعمد من قبل الزيدية أدى إلى تأخير موعد الإفطار في صيام شهر رمضان المبارك.

من جهة أخرى، أشار ابن جبير أنه وقع خلاف في رؤية شهر رمضان عند خبر وروده، لذا اختلط الأمر على أهل مكة في صيام اليوم الذي اضطربت فيه الرؤية، وهو ما يعرف عند أهل السنة والجماعة بـ «يوم الشك»⁽⁴⁾. ومما أثار حفيظة ابن جبير أن أمير مكة أصر على صيام ذلك اليوم، لأنه من الشيعة الزيدية الذين يرون أن

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، 157.

(2) يقول المقبلي: «انه قد سرى داء الإمامية في الزيدية في هذه الأمصار حتى تظهر جماعة مع مذهب الإمامية وهو تكفير الصحابة ومن تولاهم. صانهم الله تعالى. ولعل هذه الظاهرة. أي اعتناق الزيدية لمذهب الرافض وهي التي شغلت بعضهم يقول: جثني بزيتي صغير اخرج لك منه رافضياً كبيراً» صالح بن مهدي المقبلي، العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ط الأولى، 1328هـ، ص 88-111.

(3) مصطفى الشكعة، اسلام بلا مذاهب، ص 172.

(4) يوم الشك: هو اليوم الذي يسبق شهر رمضان، وعادة تضطرب منه رؤية الهلال، يقول النبي: «من صام اليوم الذي شك فيه فقد عصي ابا القاسم» رواه أصحاب السنن.

صيام يوم الشك من العبادات الواجبة. يقول «وكان صيام اهل مكة له يوم الأحد بدعوى أن رؤية الهلال لم تصح، لكن أمضى الأمير ذلك ووقع الايذان بالصوم يضرب به دبابدة ليلة الاحد المذكور لموافقة مذهبه ومذهب شيعته العلويين ومن إليهم، لأنهم يرون صيام يوم الشك فرضاً، حسبما يذكر»⁽¹⁾. وفرقة الزيدية استمر وجودها إلى وقت رحلة التجيبي إلى مكة سنة (696هـ / 1296م)⁽²⁾. لكنها اختفت إلى وقت ابن بطوطة الذي زار مكة سنة (726هـ / 1325م)، ضمن رحلاته المتعددة، وبالتالي لم يعد للمذهب الزيدي أية مكانة دينية بالحرم المكي، ومما يؤكد ذلك الاجراءات التي اتخذت للحد منه، فالمماليك اتخذوا موقفاً صعباً اتجاه أصحاب المذهب الزيدي، ففي سنة (726هـ / 1325م) وصل مرسوم من السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون إلى أمير مكة بإبطال مقام الزيدية، وإخراج الزيديين من المسجد الحرام، وألا يكون لهم إمام فيه، فدخل أمير مكة الشريف عطيفة إلى المسجد وأخرج إمام الزيدية⁽³⁾. لذات السبب لم يعد أتباع الزيدية يجهرون بشعائهم، لأن مكة أصبحت تتبع المماليك من الناحية السياسية والدينية. لذا التزم أشرف مكة بالمرسوم الذي أصدره الملك الناصر، كما أن البلوي لم يشر إلى أي وجود لإمام زيدي بالحرم المكي عندما تطرق لظاهرة تعدد الأئمة بالحرم المكي⁽⁴⁾. اما المدينة المنورة فيذكر أن القضاء والخطابة بها لسنان الحسيني الشيعي الرافضي، وأهل بيته توارثوا ذلك منذ أمد بعيد، وكان لأهل السنة إمام يصلي الصلوات الخمس فحسب⁽⁵⁾. والجدير بالذكر أنه لا توجد في مدونات الرحالة إلا النصوص اليسيرة في إعلام ديمومة نفوذ الشيعة في المدينة سواء كان

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 105.

(2) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 297-298.

(3) الفاسي، العقد الثمين، ج 6، ص 98.

(4) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 310.

(5) السمهودي، نور الدين على بن أحمد أحمد المصري (ت 911هـ)، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1955م، ص 142.

في القضاء أو الخطابة. وقد ضرب ابن جبير مثلاً. حيث يذكر بأنه حضر صلاة يوم الجمعة في الحرم النبوي، وقد شاهد الخطيب الشيعي يقوم بأمور مبتدعة لم يسبق لها مثيل. يقول فيما نصه: «فلما أذن المؤذنون قام هذا الخطيب المذكور للخطبة، وقد تقدمته الرايتان السوداوان، وقد ركزتا بجانب المنبر الكريم فقام بينهما، فلما فرغ من الخطبة الأولى، جلس جلسة خالف فيها جلسة الخطباء المضروب بها المثل في السرعة وابتدر الجمع مردّة من الخدمة يخترقون الصفوف، ويتخطون الرقاب، كدية على الأعاجم والحاضرين لهذا الخطيب القليل التوفيق، فمنهم من يطرح الثوب النفيس، ومنهم من يخرج الشقة الغالية من الحرير فيعطياها، وقد أعدها لذلك، ومنهم من يخلع عمامته فينبذها، ومنهم من يتجرد عن برده فيلقي به، ومنهم من لا يتسع حاله لذلك فيسمح بفضلة من الخام، ومنهم من يدفع القراضة من الذهب، ومنهم من يمد يده بالدينار والدينارين إلى غير ذلك، ومن النساء من تطرح خلخالها وتخرج خاتمها فتلقيه، إلى ما يطول الوصف له من ذلك.

والخطيب، في أثناء هذه الحال كلها، جالس على المنبر يلحظ هؤلاء المستجدين المستسعين على الناس بلحظات يكررها الطمع وتعيدها الرغبة والاستزادة، إلى أن كاد الوقت ينقضي، والصلاة تفوت، وقد ضج من له دين وصحة من الناس، وأعلن بالصياح، وهو قاعد ينتظر اشتفاف صباية الكدية وقد أراق عن وجهه ماء الحياء»⁽¹⁾ كذلك يذكر ابن بطوطة أنه كان بصحبته في المدينة المنورة القاضي الزيدي شرف الدين بن سنان⁽²⁾، وهذا يؤكد على بقاء المذهب الزيدي في المدينة في القرن الثامن الهجري، غير أنه لم يشر إلى أن القضاء والخطابة للمذهب الزيدي⁽³⁾، ذلك لأن المماليك استطاعوا في زمن الناصر محمد بن قلاوون إظهار السنة وأهلها في المدينة على نفوذ أصحاب المذهب الشيعي

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 153-154.

(2) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 363.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 356.

الزبيدي⁽¹⁾. ومما تجدر به الإشارة أن الزيدية يوافقون المعتزلة في العقائد⁽²⁾، لأن زيد بن علي تتلمذ في الأصول على واصل بن عطاء (رأس المعتزلة) فاقتبس منه الاعتزال، وصار أصحابه كلهم في مسائل الأصول معتزلة⁽³⁾. يذكر لنا ابن بطوطة عند زيارته لبلاد اليمن خبراً يفيد أن الزيدية يوافقون المعتزلة في العقائد، خصوصاً في مسألة القدر بمعنى أن لا قدر، وأن المكلف يخلق أفعاله، وكانت مناسبة الخبر في ذكر كرامة العابد الزاهد أحمد بن العجيل اليمني المتوفى 690هـ الذي استقبل الفقهاء الزيدية في زاويته، وقد وقع الحديث بينهم في مسألة القدر، فلما اشتد الحديث ضرب لهم مثلاً فيه من الكرامة، الأمر الذي جعلهم يرجعون عن اعتقادهم ويعاهدونه في الرجوع إلى الحق⁽⁴⁾.

ج- الإسماعيلية:

يوافق الإسماعيلية الإمامية الإثنا عشرية في نقل الإمامة من علي إلى جعفر الصادق، لكنهم ينقلونها بعد ذلك إلى إسماعيل نجله بدلاً من موسى الكاظم. يقول الرازي: «الإمام بعد جعفر إسماعيل بن جعفر، وادعوا أن جعفرأ أشار إليه في حياته ودل الشيعة عليه، ثم قالوا بإمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر من بعده، وأنكروا إمامة سائر ولد جعفر»⁽⁵⁾ ولم يكن الإمام جعفر الصادق راضياً عن منهج

(1) السمهودي، الوفا بما يجب لحضرة المصطفى، ص 151.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 162.

(3) المعتزلة: عرفوا بذلك لاعتزال واصل بن عطاء، وبعض أتباعه مجلس الحسن البصري فقال الحسن مقالته المشهورة: (اعتزل عنا واصل) فسمي هو وأصحابه معتزلة. وقال البغدادي: «ان أهل السنة هم الذين دعواهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة وتقديرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر». انظر إلى: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، بيروت، دار الأوقاف الجديدة، ص 20.

(4) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 2، ص 106.

(5) الرازي (الإسماعيلي) أحمد بن حمدان، الزينة في الكلمات الإسلامية، تحقيق عبد الله سلوم السامرائي، بغداد، مطبعة الحكومة، 1393هـ، ص، ص 287.

ابنه اسماعيل في الحياة فنقل الإمامة منه إلى أخيه موسى الكاظم، ولكن أنصار اسماعيل أبوا ذلك، واحتجوا بأن الإمامة أمر إلهي فلا يجوز لجعفر أن ينقلها من شخص هي حق له إلى شخص آخر. ثم أن الإمام معصوم، وأن شيئاً من الخمر أو ما يشبهها لا يمكن أن ينفي عصمة اسماعيل ولا أن ينزع عنه إمامته⁽¹⁾. ويذكر البغدادي أن الإسماعيلية افرقت بعد وفاة إسماعيل إلى فرقتين:

1- فرقة منتظرة لإسماعيل بن جعفر مع اتفاق أصحاب التواريخ على موت اسماعيل في حياة أبيه.

2- فرقه قالت إن الإمام بعد جعفر سبطه محمد بن اسماعيل بن جعفر، حيث أن جعفر أنصب أباه إسماعيل للإمامة بعده فلما مات اسماعيل (ت 143هـ) في حياة أبيه، نصب أبوه اسماعيل للدلالة على إمامة ابنه محمد بن اسماعيل. وإلى هذا القول مالت الإسماعيلية إلى الباطنية⁽²⁾.

وحيث أن التفاصيل الخاصة في هذا الإطار لا تهم هذه الدراسة، فلنكتف هنا بالإشارة إلى أن الدولة الفاطمية تنسب إلى الإسماعيلية، وبذلك فهي من الباطنية⁽³⁾ وانتشرت الحركة الباطنية ونشطت بشكل مكثف خلال النصف الأخير من القرن الخامس ليستمر نشاطهم بعد ذلك. كما تفاقم خطرهم المهدق على الخلافة العباسية بالعراق منذ 494هـ، حيث انتشروا بها وبالجبل وملكوا عدة قلاع وقطعوا الطرق، وكانوا بزعامة الحسن بن صباح⁽⁴⁾، مؤسس الدولة الاسماعيلية،

(1) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، 1386هـ-1966م، ص 246. إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي، ص 206

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 62-63.

(3) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي، ص 206. د. ناصر القفاري، مسأله التقريب، ج 1، ص 148.

(4) الذهبي (الحافظ) محمد بن أحمد، العبر في خبر من غير، تحقيق فؤاد سيد، الكويت، 1960م، أحداث 494هـ.

وعرف أنصاره باسم (الحشيشيين)، لأنهم كانوا يكثرون من تدخين الحشيش الذى يخدرهم فيصدعون لأوامر ابن الصباح، وهم الذين اعتمدوا طريق الاغتيال على أوسع نطاق للتخلص من خصومهم، وكان من ضحاياهم الوزير أحمد بن نظام الملك سنة، (503هـ) ورئيس الشافعية بأصبهان عبداللطيف بن الخجندی سنة 524هـ كما كانت هناك محاولة لاغتيال شخصيات سياسية، لكنها باءت بالفشل مثل صلاح الدين الايوبي سنة 571هـ، وعضد الدين محمد بن عبدالله وزير الخليفة العباسي سنة 573هـ⁽¹⁾.

ومما يؤكد على هذا ما ذكره ابن يونة التطيلي بشأن خبر الإسماعيلية في بلاد الشام في النصف الأول من القرن السادس الهجري. يقول: «وبظاھرھا⁽²⁾ تقيم الطائفة المعروفة بالحشيشيين. وهم زنادقة لا يؤمنون بدين محمد، ويتبعون تعاليم شيخهم «قرمط»⁽³⁾، يطيعونه طاعة مطلقة للموت أو للحياة. يأتمر بأمره من كان في الجبل ويسمونه «شيخ الحشيشيين» أما مقامه فحصن يدعى القدموس، وهؤلاء الحشيشيون متضامنون مع بعضهم إذعاناً لتعاليم شيخهم. حتى أنهم يضحون بالنفس طوعاً وافتكون بالملوك والأمراء إذا اقتضى الأمر»⁽⁴⁾. في نص ابن يونة معلومات في غاية الدقة من المسائل المتعلقة بأخبار الإسماعيلية النزارية⁽⁵⁾. ففي البداية ذكر أنهم «زنادقة»

(1) ابن الاثير على بن محمد الجزرى الشيبانى 1232 / 630 م، الكامل، تحقيق عبدالوهاب النجار، القاهرة، 1348 / 1929 م، ج8، ص275، 259، 319، 336 - 330، 332، 334، 348 - ج9، ص137.

(2) إشارة إلى قلعة مشهورة بساحل الشام من أعمال حلب قرب اللاذقية. ابن يونه، الرحلة، ص87، هامش 3. 1

(3) فرقه من الباطنية ينسبون إلى حمدان قرمط. يقول الرازي: «كان حمدان قرمط رجلاً متوارياً صار إليه أحد دعاه الباطنية فدعاة إلى معتقدهم فقبل الدعوه وقطعوا الطريق على الحج وقتلوه. واراودوا ان يخربوا مكة فدفع الله شرهم» الرازي محمد بن عمر، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکين، القاهرة، طبع لجنة التأليف والترجمة، ص79.

(4) ابن يونه، الرحلة، ص87-88.

(5) الاسماعيلية النزارية: فقد حدث ان رفض الإمام المستنصر على ان يتولى الإمام من بعده ولده نزار، الوزير الافضل بن بدر الجمالي نحي نزارا وأعلن إمامة المستعلى الابن

لا يؤمنون بدين محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا يؤكد ما جاء به الغزالي في ذكر مجمل مذهبهم. يقول: «إنه مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض، ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قوى الإمام العصوم»⁽¹⁾. كما اشتهروا بطاعتهم العمياء لشيخهم القائد، وهناك نص مشابه نجده عند ابن جبير، حيث ذكر أنهم يطيعون شيخهم طاعة كاملة، فقال: «وحصلوا من طاعته وامثال امره بحيث يأمر أحدهم بالتردي من شاهقة جبل فيتردى ويستعجل من مرضاته الردى»⁽²⁾.

كذلك أقر ابن يونة أن مقام شيخ الجبل في قلعة «القدموس»⁽³⁾.

وهنا يؤكد ابن بطوطة على ما نقله ابن يونة في كون مقر الشيخ المذكور في ذلك الحصن، إلا أنه ذكر العديد من القلاع والحصون التي كانت في حوزة الإسماعيلية في القرن الثامن الهجري. يقول: «وسافرت منها فمررت بحصن القدموس...، وهذه الحصون المنيعة، ثم بحصن العليقة، ثم بحصن مصياف، ثم

الاصغر، وبهذا قد ضرب بعرض الحائط مشروعية النص والتي تستوجب التسلسل في الإمامة مع وجوب النص، لذا انقسمت الإسماعيلية إلى قسمين: المستعلية أتباع المستعلى، والنزارية أتباع نزار. ولقد كان بمصر في تلك الفترة أحد الدعاة وهو الحسن بن صباح وقد شهد النزاع بين نزار والجمالي فانتصر لنزار، ومن ثم أخذ يدعو إلى المذهب الجديد وجعل من نفسه نائباً للإمام المستور. انظر إلى برنارد لويس، الدعوة الإسماعيلية الجديدة (الحشيشية)، نقله إلى العربية سهيل زكار، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1971م، ص 48-51.

(1) أبو حامد محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة، 1383هـ، ص 37.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 197.

(3) قلعه (قدموس) إلى الشرق من قلعه المرقب فيما بين قلعتي مصياف والكهف، وقد تمكن الإسماعيلية النزارية من الاستيلاء عليها من صاحبها سيف الدين ابن عصفور عام 1112-1113م، واستغلوا موقعها ضمن إقليم بانياس من أجل مهاجمة المسلمين والصليبيين على حد سواء. انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ج 4، ص 147. برنارد لويس، الدعوة الإسماعيلية، ص 125. زكي نقاش، الحشاشون واثروهم في السياسة والاجتماع، رساله دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب - جامعة القاهرة عام 1950م، ص 133.

بحصن الكهف، وهذه الحصون لطائفة يقال لهم الإسماعيلية⁽¹⁾. أما ابن جبير فقد ذكر أن للإسماعيلية حصوناً في جبل لبنان، لكن لم يرد أى إشارة دالة على صفة أسمائها أو أعدادها⁽²⁾. ونظرة بنيامين في قضية إذعان الطائفة لتعاليم زعيمهم بطريقة التلقي للتنفيذ في مسألة التصفية الجسدية بالفتك بالملوك والأمراء والفقهاء، فهذا التسويغ العقائدي المتكون في نفوس أعضاء الطائفة أدى إلى أن القاتل أصبح في نظر ذاته وطائفته جندياً يستحق الأجر والمثوبة، وهذا ليس إلا اعتقاداً بأن ما يقوم به هو من باب ما تستوجب العقيدة في وقت الضرورة، ومما يؤكد على ذلك ما نقله ابن بطوطة في رحلته، إذ يذكر معلومات تفيد استمرارية الطائفة في اتخاذ نهج التصفية السياسية للأشخاص والقادة غير المرغوب بهم، وأنهم أصبحوا جماعات إرهابية ضاغطة يستعملها الحاكم إذا ما شاء تقويض الحكم المعادي له، فكانوا رهن إشارة الملوك الذين يستخدمونهم لاغتيال خصومهم مقابل فدية، ولذلك سموها بـ«الفداوية» على حسب قول ابن خلدون⁽³⁾.

والاعتقاد أن هذا اللقب برز بعد استئصال الإسماعيلية من طرف القائد المغولي هولاكو عام (654هـ / 1256م) كان على إخوانهم ببلاد الشام أن يتحولوا إلى أنصار لسلطين المماليك. يقول ابن بطوطة: «ويقال لهم الفداوية، ولا يدخل عليهم أحد من غيرهم، وهم سهام الملك الناصر بهم يصيب من يعدو عنه من أعدائه بالعراق وغيرها، ولهم مرتبات، وإذا أراد السلطان أن يبعث أحدهم إلى اغتيال عدو له أعطاه ديته، فإن سلم بعدما يأتي ما يراد منه فهي له، وإن أصيب فهي لولده، ولهم سكاكين مسمومة يضربون بها من بعثوا إلى قتله»⁽⁴⁾. يبدو أن قيادة الإسماعيلية النزارية في بلاد الشام في وقت زيارة بنيامين لمملكة بيت المقدس الصليبية، قد تمثلت في شخصية أبي الحسن راشد الدين سنان بن سليمان البصري والذي لقبه الناس لفرط احترامه وهيبته بـ (شيخ الجبل)، وكون لنفسه مذهباً خاصاً

(1) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 286.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 197.

(3) ابن خلدون، العبر، ج 4، ص 208-209.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 286.

اسمه (السنانية)⁽¹⁾، والذي تمكن من السيطرة الكاملة على أتباعه، وقدر له أن يتولى قيادتهم لأمد طويل بلغ ثلاثين عاماً (561هـ / 1163 م - 591هـ / 1193 م)، واستطاع أن ينافس القيادة الإسماعيلية الأم في (الموت) في بلاد فارس⁽²⁾ بعد أن سار على طريقة الصباح في بداية الأمر، فهو تلميذ مدرسته وفي هذه القلعة تربي، غير أنه ما لبث أن أضاف آراء جديدة إلى العقيدة (كالتناسخ)، وهو ما لم تقل به الإسماعيلية، وقد لقبه بعض أنصاره بالإمام ظناً منهم أنه أحد الأئمة المستترين⁽³⁾.

ومعنى ذلك أن بنيامين قد زار المنطقة في ظل تزايد نفوذ راشد الدين سنان على أتباعه، وبصفة عامة، فهو من أقوى القيادات الإسماعيلية في الشام خلال عصر الحروب الصليبية. ومع علمنا بفترة بنيامين ومعاصرتة لهذه الطائفة كان لابد لنا أن نشير إلى أنه لم يذكر الزعيم راشد الدين سنان بصفته، لكنه اكتفى بذكر شيخهم (قرمط)، وهو يعد من أكبر دعاة الباطنية البارزين في بدايه نشأتهم، إلا أن ابن جبير أمدنا بمعلومات عن صفه راشد الدين سنان، وكيف استطاع هذا الأخير أن يبسط نفوذه وسيطرته على أتباعه وقتذاك، حتى أنهم جعلوا امتثال أمره نوعاً من القداسة الإلهية يستوجب على أتباعها الطاعة العمياء في المنشط والمكره.

قال: «وفي صفحته (جبل لبنان) حصون للملاحدة الإسماعيلية، فرقه مرقت من الإسلام وادعت الإلهية في أحد الأنام، قيص لهم شيطان من الأنس يعرف (بسنان) خدعهم بأباطيل وخیالات موه عليهم باستعمالها، وسحرهم بمحالها، فاتخذوه إلهاً يعبدونه، ويبدلون الأنفس دونه، وحصلوا من طاعته وامتثال أمره بحيث يأمر أحدهم بالتردي من شاهقة جبل فيتردى ويستعجل في مرضاته الردي»⁽⁴⁾، كذلك ذكر بنيامين

(1) عن راشد الدين بن سنان ودوره في قيادة الإسماعيلية النزارية في بلاد الشام آنذاك وسياسته تجاه مملكة بيت المقدس الصليبية. انظر ابن تغري البردي، النجوم الزاهرة، ج6، ص 117

(2) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي، ص 210، مؤنس عوض، الرحالة الأوروبيون، ص 164.

(3) د. مصطفى الشكعة، الإسلام بلا مذاهب، ص 205.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 197.

في القرن السادس الهجري استمرارية النزاع بين الإسماعيلية النزارية والنصارى من الفرنج والأمير الصليبي صاحب إمارة طرابلس الشام على حد قوله⁽¹⁾.

لا يخفى أن طائفة الإسماعيلية قد لعبت دوراً هاماً في مسرح الحروب الصليبية، ذلك لأن قلاع الدعوة الخاصة بالطائفة في مناطق مجاورة لقلاع الاسبتاريه Hospitallers والداوية Templars، على نحو أدى إلى وجود نزاع وتنافس سياسي بين القوتين⁽²⁾.

ومع ذلك يلاحظ أن سلاح القتل الذي شهره الإسماعيلية في وجوه أعدائهم كان كفيلاً بث الرعب في نفوس الصليبيين. إن عناصر الإسماعيلية النزارية في بلاد الشام قد أثرت بصورة مباشرة في إضعاف الجبهة الإسلامية وحركة الجهاد ضد الغزو الصليبي. فإن أغلب الإشارات تعطي انطباعاً بأن الإسماعيلية شكلوا عناصر متطرفة تعمل على تصفية المخالفين والمعارضين لها بفرض سيطرتهم ونفوذهم، وبالتالي تعمل على تقوية الصليبيين في الميدان الحربي والسياسي، لذا يجدر بنا أن نتساءل: ماهي الظروف التي ساعدت الإسماعيلية على اجتياح المعاقل الإسلامية اجتياحاً أثر على الجبهة الإسلامية ضد العدو الصليبي وأضعفها؟ الإجابة تكمن في عدة نقاط، منها أن أغلب أفراد الطائفة من الطبقة الفقيرة المحرومة التي لم تجد لها مكاناً غير الانضمام إلى صفوفها لتحيا بها وتعيش في كنفها، وبالتالي الانخراط معها والامتثال لأوامرها. كذلك الغضب الشعبي من تصرف بعض الولاة الذين يسيئون تطبيق المبادئ الإسلامية. والإسماعيلية كطائفة عادة تعوزهم الفرصة للمواجهة الجماعية، لهذا يلجأون إلى الاغتيال، خصوصاً وسط كبار المسؤولين وذوي الواجهة⁽³⁾ إلى جانب ذلك، لوحظ أن الرحالة حرصوا على إيراد جانب من أخبار طائفة الإسماعيلية وقد وجدنا أمثلة صادقة دالة على ذلك لكنها غير مشبعة للباحثين الذين يتطلعون إلى المزيد من الأخبار. ربما يعود إلى أن الرحالة قد اتخذوا الحيطة والحذر شعاراً في السؤال

(1) ابن يونه، الرحلة، ص 88.

(2) مؤنس عوض، الرحالة الأوروبيون، ص 165.

(3) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي، ص 208-209.

عنهم والتقضي عن أخبارهم، لأنهم كانوا يشكلون في تلك الفترة عناصر مخيفة تميزت بالتطرف والارهاب وسفك الدماء، خصوصاً مع أهل السنة والجماعة، فهذا هو ابن جبير يذكر مخلفات الإسماعيلية من فساد وإضرار في الممتلكات وقطع سبيل في مدينة بزاغة القريبة من حصونهم وقلاعهم، وكان هذا قبل ثماني سنوات من مجيئه إليها⁽¹⁾.

ولما كان الخطر محدقاً بالأهالي القاطنين في المدن والقرى القريبة من معاقلمهم، كان من الأرجح للغرباء القادمين والوافدين على المنطقة أن يحرصوا كل الحرص على اجتناب زيارتهم والاختلاط معهم.

د- النصيرية:

ينسب النصيرية إلى محمد بن نصير النمري الفارسي والذي كان من موالى بني نمير، ولم يتحدد له تاريخ وفاته الذي يمكن أن يكون فيما بين 260 و270هـ⁽²⁾ ويتظاهر النصيرية بالانتماء إلى الشيعة الاثني عشرية الجعفرية، ولكنهم يختلفون كلياً عنهم في المذهب والعقيدة، وادعى ابن نصير أنه نبي بعثه الإمام أبو الحسن علي بن محمد العسكري، وهو ما فعله غلاة آخرون كالقرامطة تجاه محمد بن الحنفية⁽³⁾. وذهب بعض الدارسين إلى أن اسم النصيرية جاء نسبة إلى المكان الذي عاش فيه النصيريون، واتخذوا منه ملجأ ضد الأذى، ومستقراً بعيداً عن الاضطهاد، وهو جبل النصيره فنسبوا إلى المكان⁽⁴⁾. فالمعروف من أمرهم ومذهبهم ما يلي: أن النصيرية شأن غلاة الشيعة يؤلهون علياً، وهو في ما يرون آخر مراحل التجسيد الإلهي وأهمها⁽⁵⁾. وللنصيرية كتابهم الديني الخاص، ومذهب النصيرية سري الطابع كهنوتي النظام

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 193.

(2) انظر إلى: دائرة المعارف الإسلامية، مادة (NuCAIRI)

(3) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي، ص 211

(4) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص 281.

(5) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 188.

باطني التعليم⁽¹⁾ ويؤولون القرآن بطريقتهم الخاصة ولا يقولون بالصلوات الخمس ولا بتحريم الخمر⁽²⁾.

وقد ذكر ابن جبير طائفة النصيرية عندما أحصى فرق الشيعة في بلاد الشام، فهو يذكر أنهم كفرة يزعمون الإلهية لعلي بن ابي طالب⁽³⁾. وقد أكد ابن بطوطة مسألة تكفير النصيرية، غير أنه لاحظ كثرتهم المتزايدة في بلاد الشام، وقال في معتقداتهم بأنهم لا يصلون ولا يتطهرون ولا يصومون⁽⁴⁾. ولاحظ أيضاً أنهم لا يدخلون المساجد، ذلك لأن الملك الظاهر اتخذ موقفاً اتجاههم. فقد أصدر قانوناً نص على إلزامهم ببناء المساجد بقراهم، فبنوا بكل قرية مسجداً بعيداً عن العمارة، ولكنهم لا يدخلونه ولا يعمرونه. ثم يذكر استخفاف الطائفة بحرمة المساجد، اذ جعلوها مأوى للأنعام يقول: «ربما أوتِ إليه (المسجد) مواشيهم ودوابهم! وربما وصل الغريب إليهم فينزل بالمسجد، ويؤذن للصلاة، فيقولون له: لاتنهي! علفك يأتيك!»⁽⁵⁾. سجل ابن بطوطة حكاية تفيد إيمان النصيرية بعقيدة المهدي الكاذب الذي استمال أعداداً غفيرة من الطائفة في بلاد الشام، فأحدثوا بأوامره ارتكاب الذعر والقتل وفعل المنكرات، وكان ذلك في مدينة جبل الشامية الأمر الذي أثار استهجان الممالك فقاموا بدورهم بالتخلص منهم وفرض الأتاوة عليهم⁽⁶⁾ هذا وقد نقل القلقشندي نصاً منشوراً يتناول قضايا المكوس والمنكرات، ويشير مناسب إلى النصيرية في أيام السلطان الناصر محمد بن قلاوون، وقد صدر المنشور سنة 717هـ يقول فيما نصه: «ومنها أن بالأطراف القاصية من هذه المملكة (طرابلس الشام) قرى سكانها يعرفون بالنصيرية لم يلج الإسلام لهم قلباً، ولا خالط لهم لباً، ولا أظهروا بينهم شعاراً، ولا أقاموا مناراً، يخالفون ويجهلون حلاله وحرامه». وأما النصيرية

(1) د. فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة كمال اليازجي، بيروت، دار الثقافة، 1959م، ج2، ص220.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص188.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص217.

(4) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج1، ص291.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص291.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص291-292.

فليعمروا في بلادهم بكل قرية مسجداً ويطلق له من أرض القرية رقعة تقوم به وبمن يكون فيها من القوام بمصالحة على حسب الكفاية ...»

وكذلك رسمنا بمنع النصيرية من الخطاب، وإلا يُمكنوا بعد ورود هذا من الخطاب جملة كافية، وتؤخذ الشهادة على أكابرهم ومشايخ قراهم، لئلا يعود إلى أحد منهم التظاهر بالخطاب، ومن تظاهر به قوبل أشد مقابلة⁽¹⁾.

هـ- الدروز:

ظهرت على يد الحاكم بأمر الله الفاطمي في أوائل القرن الخامس الهجري، جاءها هذا الاسم (الطائفة الدرزية) من اسم داع فارسي من دعاة الباطنية هو محمد ابن اسماعيل الدرزي (الخياط بالفارسية)، وكان أول من جهر بتقديس الخليفة المذكور⁽²⁾. يذكر ابن تيمية أن اسمه هشتكين الدرزي، وكان من موالى الحاكم. وبعث به الحاكم إلى وادي لبنان وإلى منطقة بانياس حيث تقيم قبيلة تيم الله بن ثعلبة ليدعو لمذهب هذا السلطان الفاطمي الذي كان يؤله نفسه. أما هلاكه فكان في حرب مع التتر سنة 411 هـ. أما وعقيدتهم عند ابن تيمية أنهم من الباطنية يمزجون بين التعاليم الإغريقية خاصة مذهب أرسطو، والمجوسية⁽³⁾. هذه صورته موجزة عن طائفة الدروز. وهناك رؤية خاصة يذكرها الرحالة بنيامين التطيلي لطائفة الدروز في مدينة صيدا بالجنوب اللبناني حيث يصفهم فيقول: «تقيم طائفة الدروز، وهي في خصام مستمر مع أهل صيدا. وهؤلاء لا دين يعرف لهم. يعتصمون فوق قمم الجبال وشعاب الصخور ولا ينتمون لطاعة ملك أو أمير. ومضاربهم على بعد ثلاثة أيام من جبل حرمون. وهم إباحيون. فينكح الرجل منهم ابنته ولهم عيد يحتفلون به مرة في العام يجتمعون به في صعيد واحد، يأكلون ويشربون، فيستبيح بعضهم نساء بعض. ومن عقائدهم السقيمة أن الروح الذكية إذا فارقت الجسد عند الوفاة حلقت في جسم طفل آدمي يولد في تلك اللحظة، أما الروح الشريرة فتحل في جسم كلب أو حمار وما شاكل وهم يتسلقون الجبال بخفة غريبة، يعتصمون بها،

(1) القلقشندي، صبح الأعشى، ج 13، ص 33-36.

(2) فيليب حتي، لبنان في التاريخ، ص 217.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ص 161، 35.

فلا يقدر أحد على مناجزتهم بنجاح»⁽¹⁾. والثابت أن أغلب الانتقادات والالتهامات توكدت فيما نقله ابن تغري البردي، ذلك أن ابن اسماعيل هو الذي أثر في الحاكم وكتب له بعض التعاليم، ولما لم يجد استجابته بمصر حيث كاد سكانها يفتكون به في جامع القاهرة، انتقل إلى الشام بإشارة الحاكم فدعا إلى القول بالتناسخ وأباح شرب الخمر والزنا وذم من خالف عقيدته⁽²⁾.

وفي السياق نفسه أن الفقرة التي ذكرها بنيامين بشأن عقيدة تناسخ الأرواح لمبدأ عقدي يتكرر في المصادر الأعجمية والواردة في بعض المصادر الهندية، والفلسفة الأفلاطونية، كما أن المعتزلة وكذلك الباطنية كانت قبل الحاكم بأمره بزم من طويل، قد أقرت بضرب من تناسخ الأرواح، وهو لا يزال عليه بعض متصوفة الفرس المعاصرين⁽³⁾. أما إشارته أنهم يعتصمون فوق الجبال ولا ينتمون لطاعة ملك أو أمير إنما هي للدلالة على انطواء الطائفة وانعزالها عن المحيط الخارجي، حتى أصبحوا جماعة متماسكة مفرطة الانكماش، تكاد تكون أقرب إلى المنظمة الأخوية الدينية منها إلى الملة المذهبية الدينية⁽⁴⁾.

و- الغرابية:

عندما تحدث ابن جبير عن فرقة الغرابية في مستهل حديثه عن الشيعة في بلاد الشام، تميز بذكر هذه الفرقة دون سواه من الرحالة، لهذا أصبح حديثه عنهم من النواذر التاريخية في علم الفرق المغالية في ذلك العصر، إذ يمدنا بمعلومات عن عقيدتهم وهي في غاية الأهمية، إذا قورنت مع المصادر الأخرى التي تؤكد ما ذهب إليه سواء في تسميتها الدارجة أو في محاور عقيدتها، ويبدو أن أتباع فرقة الغرابية قليلون مقارنة بالفرق الأخرى، فهي تشكل الظاهرة العقيدية الغريبة في المجتمع الشامي، ومما يؤكد ذلك أن بنيامين لم يشر إليهم بالرغم من تجواله ببلاد الشام في

(1) بنيامين التيطلي، الرحلة، ص 90-91.

(2) أحمد عطية، مائه دروز (دائره المعارف الإسلامية). الزركلي، الأعلام، أبو عبدالله محمد ابن اسماعيل الدرزي.

(3) فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ج 2، ص 218-214.

(4) المصدر نفسه، ص 219.

القرن السادس الهجري، وأيضاً ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري لم يشر إلى الفرقة مع أنه أفاض في خبر فرق الشيعة سواء في العراق أو بلاد الشام، ويذكر لنا ابن جبير مناسبة تسمية الفرقة، التي لاتتم الا على غلوهم وشذوذهم في العقيدة.

يقول: «ومنهم (الشيعة) الغرابية، وهم يقولون: أن علياً رضي الله عنه، كان أشبه بالنبي ﷺ، من الغراب بالغراب، وينسبون إلى الروح الأمين (جبريل) عليه السلام قولاً تعالى الله عنه علواً كبيراً»⁽¹⁾.

وبمناسبة هذا النص نود أن نذكر ما نقله الإمام عبد القاهر البغدادي بشأنهم. يقول: «الغرابية قوم زعموا أن الله عز وجل أرسل جبريل عليه السلام إلى علي فغلط في طريقه فذهب إلى محمد ﷺ، لأنه كان يشبهه وقالوا كان أشبه به من الغراب بالغراب والذباب بالذباب.

وزعموا أن علياً كان الرسول وأولاده بعده هم الرسل، وهذه الفرقة تقول لأتباعها: «العنوا صاحب الريش» يعنون جبريل عليه السلام، وكفر هذه الفرقة أكثر من كفر اليهود الذين قالوا الرسول الله ﷺ: من يأتيك بالوحي من الله تعالى فقال جبريل فقالوا: إنا لا نحب جبريل لأنه ينزل بالعذاب وقالوا: لو أتاك بالوحي ميكائيل الذي لا ينزل إلا بالرحمة لأمنابك. فاليهود مع كفرهم بالنبي ﷺ ومع عداوتهم لجبريل عليه السلام لا يلعنون جبريل، وانما يزعمون أنه من ملائكة العذاب دون الرحمة. والغرابية من الرافضة يلعنون جبريل ومحمداً عليهما الصلاة والسلام وقد قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 98]. وفي هذا تحقق اسم الكافر المبغض لبعض الملائكة ولا يجوز إدخال من سماهم الله كافرين في جملة فرق المسلمين»⁽²⁾ من ناحية أخرى. تشير بعض المصادر أن مدينة قم الإيرانية كانت تحتوي على فرقة الغرابية، ومذهبهم الفقهي في مسألة (الإرث) غريب مفهومه. وهو أن ترث الأنثى كل المال المستحق من ذوي الأرحام. يقول آدم متز «وكان في قم فرقة من الغلاة وهم الغرابية، ومذهبهم

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 217.

(2) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، بيروت، دار الأفاق الجديدة، 237-238.

أن المال للبنت، فلما ولي عليهم قاضي حكم للبنت بالنصف هددوه بالقتل، وهم قوم من شرار الروافض يذهبون إلى هذه المقالة لأجل فاطمة رضي الله عنها⁽¹⁾.

4. الخوارج - (الأباضية)

الأباضية من أشهر فرق الخوارج على الإطلاق، لكونها أول الفرق ظهوراً وأوسعها انتشاراً، ولأنهم لا يزالون حتى يومنا هذا يسكنون في عمان وزنجبار وبعض مناطق شمال أفريقية. وتنسب هذه الطائفة: إلى عبد الله بن أباض⁽²⁾، حيث إنها أجمعت على إمامته وكان ذلك في العراق⁽³⁾. والأباضية فرقة مسالمة وبعيدة عن النزاع، وهذا المسلك كان له أثر في انتشار المذهب في جزيرة العرب وعلى الأخص في حضرموت وصنعاء ومكة والمدينة⁽⁴⁾. ولقد انقسم الأباضيون في الأول إلى عدة فرق هي: (الحفصية) وتنسب إلى حفص بن أبي المقدام، و(الحارثية) وهم أصحاب (حارث بن مزيد الأباضي)، و(اليزيدية) وهم أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي⁽⁵⁾. وتنجلي قضية الإمامة في مذهب الأباضية أنها العصب الذي تعتمد عليه عقيدتهم، فالأباضية اعتمدوا في الإمام شروطاً بعينها، مثل الكفاءة والعدل والكرم والتقوى، مستأنسين بالآية الكريمة ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]. ولما كانت هذه دعائم شروط الإمامة من وجهة نظرهم، نجدهم قد خالفوا جمهور المسلمين من اشتراط النسب القرشي في الإمام، وقالوا إنه لا

(1) في عام (201هـ - 816م) دفنت في مدينة قم السيدة فاطمة ابنة الإمام الثامن، الرضا من أئمة الاثني عشر، لأن قم كانت في ذلك الوقت أحب مكان يدفن الفرس فيه موتاهم، بعد مشهد. آدم متر، الحضارة الإسلامية، ج 1، ص 123.

(2) من قبيلة غنيم إحدى أهم قبائل البصرة آنذاك، وقد توفي قبل عام 100هـ. والمصادر التاريخية لا تذكر سنة وفاته بالتحديد. د. نايف عيد جابر سهيل، الأباضية في الخليج العربي في القرنين الثالث والرابع الهجريين، الكويت، دار الوطن، 1994م ص 14.

(3) ناصر بن عبد الله السعوي، الخوارج: دراسه ونقد لمذهبهم، الرياض، دار المعراج الدولية للنشر، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1996م، ص 84.

(4) مصطفى الشكعة، اسلام بلا مذاهب، ص 132.

(5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 83-85، 263. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 182-183.

خصوصية لقريش فيها ولا مزية لهم عن سواهم، بل إن من صار اهلاً لها جاز توليته من دون أي نظر إلى نسبه⁽¹⁾.

غير أن هذا الانفتاح في شروط الإمامة، ربما كان وسيلة بشكل أو بآخر في الحملة على الخليفتين الراشدين القرشيين الثالث والرابع وهما عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما⁽²⁾. والذي أخذه الخوارج على علي رضي الله عنه. ما جرى من التحكيم فكفروه بذلك⁽³⁾ قال الشهرستاني: «والبدعة الثانية أنهم قالوا أخطأ علي في التحكيم إذ حَكَّم الرجال، ولا حكم الا لله تعالى وقد كذبوا على علي عليه السلام من وجهين:

- 1- في التحكيم أنه حكم وليس ذلك صدقاً، لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم.
- 2- ان تحكيم الرجال جائز فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة وهم رجال»⁽⁴⁾. وقال ابن تيمية: «وهؤلاء هم الذين نصبوا العداوة لعلي ومن والاه، وهم الذين استحلوا قتله وجعلوه كافراً، وقتله أحد رؤوسهم، عبد الرحمن بن ملجم المرادي، فهؤلاء النواصب الخوارج المارقون، اذ قالوا: إن عثمان وعلي بن أبي طالب ومن معهم كانوا كفاراً مرتدين، فإن من حجة المسلمين عليهم ما تواتر من إيمان الصحابة وما ثبت بالكتاب والسنة الصحيحة من مدح الله تعالى لهم وثناء الله عليهم ورضاه عنهم وإخباره بأنهم من أهل الجنة ونحو ذلك من النصوص»⁽⁵⁾. وما تقدم ذكره من أشهر شاعات الخوارج، وهو من أهم ما تميز به الخوارج عن غيرها من الفرق المنتسبة إلى الإسلام.

في الحقيقة لسنا بصدد دراسة المذهب الإباضي بشكل موسع، الا من

(1) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، دار المعرفة، ب.ت، ج 4، ص 89.

(2) مصطفى الشكعة، اسلام بلا مذاهب، ص 145.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 161.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 158.

(5) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ج 4، ص 468.

الجوانب التي ذكرها الرحالة مثل ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري . فابن بطوطة وصل إلى عمان وزار مدينة (قلهات) من ضمن المدن التي زارها، وذكر أن معظم أهلها خوارج، ولكنهم لا يعلنون مذهبهم، يقول: «وأكثرهم خوارج لكنهم لا يقدرّون على إظهار مذهبهم، لأنهم تحت طاعة السلطان قطب الدين تهتمن ملك هرمز، وهو من أهل السنة»⁽¹⁾. وزار ابن بطوطة أيضاً مدينة نزوا، وذكر أن أهلها أباضية المذهب، يصف لنا من عقائدهم المغالية بقوله: «وهم أباضية المذهب ويصلون الجمعة ظهراً أربعاً، فإذا فرغوا منها قرأ الإمام آيات من القرآن ونثر كلاماً شبه الخطبة يرضى فيه عن أبي بكر وعمر ويسكت عن عثمان وعلي، وهم إذا أرادوا ذكر علي رضي الله عنه كنوا عنه بالرجل فقالوا ذكر عن الرجل أو قال الرجل ويرضون عن الشقي اللعين ابن ملجم، ويقولون فيه (العبد الصالح قانع الفتنة)، ونساؤهم يكثرون الفساد ولا غيره عندهم، ولا إنكار لذلك، وسلطانهم يأكل على مائدته لحم الحمار الإنسي، ويباع بالسوق، لأنهم قائلون بتحليله»⁽²⁾.

ويعزز هذه الصورة ما ذكره ابن بطوطة عن سلوك سلطان عمان⁽³⁾(*) يقول: «أتته امرأة صغيرة السن، حسنة الصورة، بادية الوجه، فوقفت بين يديه، وقالت: يا أبا محمد طغى الشيطان في رأسي! فقال لها: اذهبي واطردي الشيطان! فقالت له: لا أستطيع . وأنا في جوارك يا أبا محمد! فقال لها: اذهبي فافعلي ما شئت . فذكر لي لما انصرفت عنه أن هذه ومن فعل مثل فعلها تكون في جوار السلطان، وتذهب للفساد ولا يقدر أبوها ولا ذوو قرابتها أن يغيروا عليها، وإن قتلوها قتلوا بها، لأنها في جوار السلطان»⁽⁴⁾. المستفاد من حديث ابن بطوطة في تلميحاته للفرقة في مدينة (نزوا) أن الأمصار قد اتجهت نحو تلك المدينة لتكون عاصمة ومقرّاً للإمامة، ولأنهم وجدوها «أمنع لهم وأصون لزعامتهم وأقر لسلطانهم، لأنها تقع في داخل البلاد وعلى مقربة من

(1) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج2، ص136.

(2) المصدر نفسه، ص 137-138.

(3) (*) سلطانها عربي من قبيلة الأزديين الغوث ويعرف بأبي محمد بن نبهان، وعادته أن يجلس خارج باب دارة في مجلسه هنالك ولا حاجب له ولا وزير، ويكرم الضيف على عادة عرب.

(4) المصدر نفسه، ص 140.

النواحي الشرقية الآمنة وتبعد في الوقت نفسه عن الغرب حيث كان غزاة عمان يأتون دائماً من الجانب الشمالي الغربي»⁽¹⁾ وبذلك صارت مدينة نزوا (كرسي الإمامة) في عمان ومقر (بيت الإمامة). أما ما ذكره في شأن عبادتهم فهم يصلون الجمعة أربعاً، يعلل نور الدين السالمي في «تحفة الأعيان» فيقول: «إنما كانوا يصلون الجمعة ظهراً لأنهم لا إمام لهم يومئذ، ومن شرط صحة الجمعة عندهم وجود المصلّي والإمام فإن اختل أحد الشرطين فقد اختلف العلماء في صحة الجمعة»⁽²⁾. وقد تصدى المؤرخ المعاصر لعمان الإمام نور الدين السالمي سالف الذكر لابن بطوطة حول ما حكاه عن الحالة الاجتماعية في البلاد أثناء فترة زيارته. والشيخ السالمي استدرك، ليذكر بأنه لا لوم على غريب! فربما كان ابن بطوطة صحبة دليله! ويقول كذلك أن بعض ما حكاه ابن بطوطة ليس بغريب الوقوع على عهد ملوك بني نبهان الذين أظهروا الفساد في البلاد وقهروا العباد بالعناد، وقتلوا من أنكر عليهم من العلماء! ⁽³⁾.

أما حديثه عن نسائهم فإنهن يكثرن الفساد، ولا غيرة عندهم ولا إنكار، يؤكد البغدادي ما رواه ابن بطوطة خصوصاً في إباحة نكاح المحارم. يقول: «وزاد على القدرية والخوارج بضلالة اشتقها من دين المجوس، وذلك أنه أباح نكاح بنات الأولاد من الأجداد، وبنات أولاد الإخوة والأخوات، وقال إنما ذكر الله تعالى في تحريم النساء بالنسب الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات، وبنات الأخ وبنات الأخت، ولم يذكر بنات البنات ولا بنات البنين ولا بنات أولاد الإخوة ولا بنات أولاد الأخوات»⁽⁴⁾.

أما ما رواه ابن بطوطة عن استحلال أكل لحم الحمار الأنسي عند أهل عمان هو أمر عار من الصحة، لأن المؤرخ السالمي ينكر مرويات ابن بطوطة بخصوص هذا الأمر⁽⁵⁾.

-
- (1) سالم بن حمود السيابي، عمان عبر التاريخ، سلطنة عمان، 1982، ج 2، ص 134.
 - (2) نور الدين عبد الله بن حميد السالمي (ت 1332هـ) تحفة الأعيان في سيره أهل عمان، مسقط، مكتبة الاستقامة الطبعة الثانية، ب. ت، ج 1، ص 363.
 - (3) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 2، ص 137، هامش 114.
 - (4) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 264-265.
 - (5) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 2، ص 138، هامش 116.

ثانياً. الحج إلى بيت الله الحرام

1 - سبل وأساليب حركة الحج:

- أ - درب الحج المصري.
- ب - درب الحج الشامي.
- ج - درب الحج العراقي.

2 - الصعوبات والأخطار التي تواجه الحجاج:

3 - تنظيم ركب المحمل.

- أ - إمرة الحج.
- ب - الموظفون الملحقون بقائد المحمل.

4 - مناسك الحج:

- أ - حجات السلاطين وكبار رجال الدولة.
- ب - بدع الحج.

1. سبل وأساليب حركة الحج:

يقول الله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ۖ﴾ (٢٧) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ ﴿[الحج: 27]﴾. استناداً لهذه الآية العظيمة، تندفع أكثر قوافل الحجيج من بقاع العالم الإسلامي كافة، في أشهر معلومة من السنة الهجرية إلى أم القرى مكة المكرمة ليؤدوا الركن الخامس من أركان الدين الإسلامي.

وكانت أكثر قوافل الحج على العموم انتظاماً وترتيباً هي تلك التي تخرج من مصر والشام والعراق واليمن^(١). وقد كان الحجاج في أكثر الأحيان يفدون إلى الأماكن المقدسة بالحجاز عن طريق مصر، خصوصاً أولئك الذين كانوا يأتون إليها من الأندلس والمغرب وأفريقيا براً وبحراً، كما يصلون إلى الشام من بلاد الترك والقوقاز وبخارى والقرم والقوقاز وشمال روسيا وسيبيريا وجزائر البحر الأبيض، ثم يسافرون إلى مصر ليجتمعوا مع من تجمع بها من الحجاج ثم يسافرون معهم إلى بلاد الحجاز^(٢). وفي هذا الصدد يقول الجزيري: «وقد خرج من مدينة حلب محمل في بعض السنين ومن الكرك أيضاً، وذلك بحكم الندرة، فإنه في الغالب أن أهل حلب يحجون من الشام وكذلك أهل الكرك، ولما كانت الخلافة العباسية في بغداد، ومعول أقاليم الإسلام على ما يصدر ويرد منها كان المحمل العراقي في ذلك العصر أجمل المحامل، فلما انقرضت دولة الخلافة، انقطع المحمل وتأخر، أما المحمل المصري والشامي فسيهلها لم ينقطع»^(٣). ويهنا مما سبق ذكره معرفة السبل التي كان يسلكها الحجيج حتى يصلوا إلى الأماكن المقدسة، وهل كانت

(١) على بن حسين السليمان، العلاقات الحجازية المصرية «زمن سلاطين المماليك، جامعة القاهرة، 1393هـ - 1973م، ص 61.

(٢) أحمد السباعي، تاريخ مكة (دراسات في السياسة والعلم والاجتماع والعمران)، مطبوعات نادي مكة الثقافي، ج 1، ص 218. جميل حرب، الحجاز واليمن، ص 167.

(٣) الجزيري، عبد القادر بن محمد عبد القادر الأنصاري، درر الفوائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، (القاهرة 1384هـ)، ص 447-448.

المسالك التي يسلكونها في تلك الفترة ثابتة أم كانت تتغير تبعاً لظروف معينة من وقت إلى آخر، وماهي المصاعب التي يتعرضون لها في الدروب، والنظام السائد المعمول به في الركب. ؟

مما تجدر الإشارة إليه، أنه مع تصدر الرحالة للمعلومات الدينية والديموغرافية للمسالك في ذلك العهد، إلا أنهم قد حددوها في ثلاثة طرق فقط هي - مصر، الشام، العراق. ولما كان موضع انطلاق الرحالة من بلاد المغرب والأندلس أصبح يشكل الدرب المصري فيه دوراً حيوياً في السفر إلى بلاد الحجاز، ومن ثم بلاد الشام والعراق، لذات السبب احتل الدرب المصري الصدارة في مدوناتهم. ثم الدرب الشامي والعراقي. ولقد حرص الرحالة على سلوك المسالك الشامية والعراقية دون خوف أو حذر، لوفرة الاستراحات المتسعة عمرانياً، والخانات والأسواق الصغيرة بين مدينة وأخرى، فضلاً على ذلك لعبت العلاقات الخارجية والارتباطات الإقليمية دوراً رئيسياً في النقلة النوعية في حركة القوافل في ذلك الوقت، الأمر الذي سهل على الرحالة في أغلب الأوقات التنقل بين الأقاليم بحرية ويسر.

أ- درب الحاج المصري:

كان الحجاج أغلب ما يفدون في هذا العهد عن طريق مصر يصلون إليها من الأندلس والمغرب وأفريقيا عن طريقين: أحدهما بحري والآخر بري.

— الطريق البحري: حيث نرى أن الرحالة ابن جبير قد حج من هذا الطريق سنة 579هـ، وقطع المسافة بين القاهرة وجدة نحو شهرين ونصف في أسوأ حال من مشقات وأهوال كما هو مبين في رحلته، وهذا ما سنفصله لاحقاً.

يقول المقرئزي في خطته: «إن حجاج مصر والمغرب أقاموا زيادة على مائتي سنة لا يتوجهون إلى مكة إلا من صحراء عيذاب»⁽¹⁾. ويعتبر ابن جبير أول المعاصرين الأندلسيين في تقصي طرق الحاج المصرية عن طريق البحر، ذلك لأنه عاينها بصورة جلية تعطي للباحث زخماً معلوماً في وصف القوافل التجارية وقوافل الحج التي سلكت هذا الطريق خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

(1) المقرئزي، الخطط، ج 1، ص 202.

ونستطيع أن نتبين من رحلته المحاور الهامة التي تستدعي انتباه أغلب الدارسين لتلك الفترة، سيما أنه شهد في رحلته إلى الأراضي الحجازية الموروثات الفاطمية من اقتصادية واجتماعية ودينية، وذلك قبل أن يعالجها صلاح الدين الأيوبي.

في هذا السياق. نود أن نشير لماذا سلك ابن جبير هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر والصعاب مع علمه المسبق بأفضلية الطريق البري؟

يبين ابن جبير أن الطريق من مصر عن طريق أيلة إلى الأماكن المقدسة أيسر وأفضل لقرب مسافته ولسهولة مسلكه، وأنه اضطر لمسلك مرفأ عيذاب لاشتغال المسلمين بحروبهم ضد الصليبيين في الحصون المتاخمة فامتنع الحجاج من سلوكه. يقول: «وهي السبيل التي من مصر على عقبة أيلة إلى المدينة المقدسة، وهي مسافة قريبة يكون البحر منها يميناً وجبل الطور المعظم يساراً، لكن للإفرنج بمقربة منها حصن مندوب يمنع الناس من سلوكه، والله ينصر دينه، ويعز كلمته بمنه»⁽¹⁾.

تفيد إشارة ابن جبير أنه من الصعوبة بمكان أن يسلك الناس هذا الدرب، لكنه أفاد في موضع آخر أنه استخدم في أطر محدودة، فقد عاين الأمير سيف الإسلام أظغتكين بن أيوب أخو صلاح الدين في مكة، ومعه العسكر الحافل من الغز وثلة من حجاج مصر الذين اغتتموا فرصة قدومه من مصر إلى مكة عن طريق البر، الأمر الذي يسر لهم الأمن والاطمئنان في الحل والترحال.

يقول: «وصحب هذا الأمير جملة من حجاج مصر وسواها اغتناماً لطريق البر والأمن فوصلوا في عافية وسلامة»⁽²⁾.

مهما يكن من أمر. فإن الطريق البري كان صعباً على القوافل التجارية والحجاجية في ذلك العهد لاستمرارية المعارك الصليبية في الحصون المتاخمة للحدود الإسلامية على الجانب المصري، فمملكة بيت المقدس الصليبية في عهد ملكها بلدوين الأول قد أخذت تؤمن حدودها من ناحية الجنوب الشرقي، فقد قام بلدوين الأول بالسيطرة على صحراء النقب. حيث قام سنة 1115 بتشيد حصن

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 108.

الشوبك فسيطر منه الصليبيون على المنطقة الممتدة من البحر الأحمر حتى خليج العقبة. وفي العام التالي شيد حصناً آخر في أيلة على ساحل خليج العقبة، كما بنى قلعة في جزيرة فرعون الواقعة قبالة أيلة في خليج العقبة، وبذلك يكون قد أغلق الطريق البري للقوافل بين مصر والشام والحجاز، وعزل مصر عن بقية العالم الإسلامي في الشرق⁽¹⁾. وبذلك استمر طريق قوص- عيذاب- جدة الطريق الرئيسي لحجاج مصر والمغرب على امتداد أكثر من مائتي سنة بالرغم من الأخطار والأهوال التي كان يتعرض لها الحجاج في قطعهم لهذا الطريق في الذهاب والعودة⁽²⁾، إلى أن كانت سنة 666هـ، ففي هذه السنة أخرج السلطان بيبرس قافلة الحج من البر، أي عبر شبه جزيرة سيناء، وبذلك قل سلوك الحجاج لطريق عيذاب، غير أن بضائع التجار تحمل من عيذاب إلى قوص إلى أن أبطل ذلك بعد سنة 760هـ بسبب خراب الصعيد⁽³⁾. إضافة إلى ذلك، يسجل لنا ابن بطوطة سلوكه إلى مصر- قوص- عيذاب، غير أنه عدل عن رآية في آخر لحظة، وذلك لفتنة قد حصلت في مدينة عيذاب، فقد شاهد سلطان البجاة يحارب جنود الجيش المملوكي التابع للملك الناصر، الأمر الذي حداً بسلطان بجاة إلى حرق جميع المراكب التي تستخدم في السفر إلى مدينة جدة. فتعذر السفر يقول: «ولما وصلنا إلى عيذاب وجدنا الحدربي⁽⁴⁾ سلطان البجاة يحارب الأتراك، وقد حرق المراكب وهرب الترك أمامه، فتعذر سفرنا في البحر فبعنا ما كنا أعدناه من الزاد وعدنا مع العرب الذين أكثرينا الجمال منهم إلى صعيد مصر فوصلنا إلى مدينة قوص⁽⁵⁾». المستفاد من نص ابن بطوطة أن طريق مصر- قوص- عيذاب كان مفتوحاً للقوافل التجارية والحجاجية في النصف الأول من القرن الثامن الهجري،

(1) سعيد عبدالفتاح عاشور، الحركة الصليبية، الطبعة الثالثة، 1975م، ج 1، ص 318، 319.

(2) د. سليمان عبدالغني مالكي، طريق حجاج الشام ومصر، المجلة التاريخية المصرية، المجلدان الثلاثون والواحد والثلاثون، 1983-1984، ص 52-53.

(3) المقرئزي، الخطط، القاهرة، مؤسسة الحلبي، طبعة جديدة بالأوفست، ج 1، ص 202.

(4) الحدربي: نسبة إلى قبيلة حدرب التي يذكر أنها من أصل عربي، وهي تعيش في ضواحي عيذاب، وكانت عاصمتهم في هذه الضواحي على البحر الأحمر ويجمع على (حدارب) على نحو (حضارم). رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبدالهادي التازي، ج 1، ص 231، هامش 192.

(5) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبدالهادي التازي، ج 1، ص 231.

والاصطدامات التي بين سلطان البجاة وسلطان مصر، بإفادة من شاهد عيان أن طريق البحر الأحمر أمسى غير آمن⁽¹⁾. وهنا قرر أن يعود إلى الطريق الذي سلكه من قبل ليصل إلى الأماكن المقدسة عن طريق بلاد الشام. على الرغم من أن وجهة ابن بطوطة تطابقت مع ابن جبير في سلوك الدرب المصري الجنوبي، لكن ابن جبير كان وصفه أدق وأشمل، إذ يصف المدن والقرى المطلة على النيل واحدة تلو الأخرى، وهناترك لنا انطباعاً على اشتغال الدرب بالقوافل المارة، مما جعل مرفأ عيذاب أكثر ازدهاراً من المرافق الأخرى طيلة تلك الفترة.

يصف ابن جبير درب الصعيد المصري فيقول: «والقرى في طريقنا متحصلة في شطي النيل والبلاد الكبار»⁽²⁾. فمنها قرية نفر بأسكر⁽³⁾، ومنها بو صير⁽⁴⁾، ثم الموضع بمنية ابن الخصيب⁽⁵⁾. وبعدما ذكر ابن جبير تلك المواضع قال بأنه لو رسم كل المواضع التي تعترضه في شطي النيل يميناً وشمالاً لضاق الكتاب عنه، لكنه قصد الأكبر منها والأشهر عند الناس⁽⁶⁾. ولما اجتاز ابن جبير الجبل المعروف - بجبل المقلة - عندئذ أصبح في بداية الصعيد المصري، وهو نصف الطريق من مصر

(1) يلاحظ د. عبد الهادي التازي: أنه قد وقع إهمال من الباحثة السودانية آمال إبراهيم محمد لهذه الفقرة الهامة من تاريخ الصراع الدولي حول البحر الأحمر. مركز الدراسات والبحوث. صنعاء. 1993 م. انظر إلى رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 231، هامش 195

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 28.

(3) أسكر: تقع في الضفة الشرقية من النيل مباشرة للصاعد فيه. ويذكر ابن جبير أن فيها مولد النبي موسى الكليم (صلعم).

(4) بو صير: المدينة القديمة المنسوبة ليوسف الصديق، وبها موضع السجن الذي كان فيه، وهو حصن حصين المنعة. وبهذه المدينة مخازن الطعام التي اختزنها يوسف (صلعم) على حد قول ابن جبير.

(5) منية ابن الخصيب: هي مدينة المنيا الحالية، وقد ذكر ابن جبير بأنها بلد على يمين شط النيل فيها الأسواق والحمامات، وذكرها ابن الوزان في كتابه (وصف إفريقيا)، تقع في منتصف الطريق بين بني سويف وبين اسيوط.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 29.

إلى قوص، أما المواضع التي مربها في قرى الصعيد المصري فهي على النحو التالي: مدينة منفوط⁽¹⁾ مدينة أسيوط⁽²⁾، مدينة أخميم⁽³⁾. وخلال تلك الرحلة التي كانت تستغرق ثمانية عشر يوماً في النيل كان الحجاج والتجار يعاملون معاملة سيئة من قبل جباة الزكاة على حد وصف ابن جبير، فهو ينقل انزعاجه على ما تعرضوا له من مواقف الخزي والمهانة في بلاد الصعيد، ويذكر القرى التي يتركز فيها أعوان الزكاة وهم الجباة الذين يتعرضون لمراكب المسافرين بين التجار والحجاج المصريين والغرباء (المغاربة). منها على سبيل المثال: أخميم، قوص، منية أبو الخصيب⁽⁴⁾.

ولما خرج ابن جبير من أخميم متجهاً إلى قوص شاهد عدداً آخر من قرى الصعيد منها: بلينه⁽⁵⁾، دشنة⁽⁶⁾، دندرة⁽⁷⁾، مدينة قنا⁽⁸⁾.

(1) منفوط: عرف ابن جبير بأنها بلدة في نهاية من الطيب ليس في الصعيد مثلها، وأنها اشتهرت بالقمح لطيبة ولرزانة حبته، عرف بها ابن الوزان، وذكر أنه لا تزال بها أعمدة غليظة ومرتفعة وبوابات كتبت عليها اشعار مصرية، ويعثر السكان فيها على ميداليات تحمل على الوجه الواحد حروفاً مصرية وعلى الوجه الآخر صوراً لملوك قدامى.

(2) أسيوط: تقع على الشط الغربي من النيل، وقد تحدث ابن جبير عن اسوارها، ويقول ابن دقماق انها كانت مقر إقامة الحاكم العام لمصر العليا، ويضيف ياقوت الحموي ان بها نحو خمسين وسبعين كنيسة.

(3) أخميم: تقع شرقي النيل، وتعتبر من أشهر مدن الصعيد، ويذكر ابن جبير أنها قديمة الاختطاط عتيقة الوضع، وان بها آثاراً ومصانع من بنيان القبط وكنائس معمورة، ومن أعظم هياكلها (البربي) ويقصد بها المقبرة، وبعد ذلك يذكر ابن بطوطة أن (البربي) مبني بالحجارة في داخله نقوش وكتابة الأوائل لا تفهم في هذا العهد، وصور الافلاك والكواكب ويزعمون أنها بنيت والنسر الطائر يبرج العقرب

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 33.

(5) بلينه: قرية كثيرة النخل، تقع على الشط الغربي من النيل.

(6) دشنة: تقع على الشط الشرقي من النيل، وهي من المدن المسورة، وتتجمع فيها مرافق المدن.

(7) دندرة: هي اقرب المدن إلى قوص، تقع على غرب شط النيل، وفيها النخل الكثير المعروف بطيب رطبه، ويذكر ان فيها هيكلأ عظيماً يعرف (بالبربا)، وقد أورد ابن جبير بأنه اعظم وأحفل مما ذكر في مدينة أخميم

(8) قنا: تقع في الشط الشرقي من النيل، يذكر ابن جبير عنها انها أنيقة بيضاء ذات معانٍ حفيلة،

ولما وصل ابن جبير مدينة قوص⁽¹⁾ وجد نقطة انطلاق القوافل نحو عيذاب ، ذلك لأن الحجاج والتجار يستريحون بعض الوقت في قوص انتظارا لنقلهم إلى عيذاب على البحر الأحمر بعد أن يتزودوا بما يحتاجون إليه . والواضح أن الطريق من مصر إلى قوص يختلف بيئياً ومناخياً عن الطريق من قوص إلى عيذاب ، وذلك لقلة المياه في صحراء عيذاب ، لذا كانت قوص تحتل المكانة العليا في محطات الاستراحة في تلك الفترة خصوصاً في اعداد القوافل وتجهيزها قبل الولوج في تلك الصحراء التي تنذر فيها صهاريج المياه . وبعد ذلك تجتمع رحال الحجاج والتجار في موضع المبرز⁽²⁾ . وهناك يتم وزن أمتعتهم وأوزانهم لتعذر الأجرة عليها حيث تحمل وأصحابها على ظهور الإبل (سفن الصحراء) حيث لا يمكن استخدام غيرها من وسائل النقل عبر الفيافي المقفرة التي تقل فيها المياه .

أما أصحاب الجاه والثراء فأحسن ما يستعملون عليها الشقاديف (المراكب) ، وهي أشبه بالمحامل ، وأحسن أنواعها اليمانية لأنها كالأشاكيز السفرية مجلدة متسعة ، يوصل منها الإثنان بالحبال الوثيقة وتوضع على البعير ولها أذرع قد حفت بأركانها يكون عليها مظلة ، فيكون الراكب فيها مع عديله في ستر من لفح الهاجرة ويعقد مستريحة في وطانة ومتكئاً ، ويتناول مع عديله ما يحتاج إليه من زاد وسواه ويطلع من شاء المطالعة في مصحف أو كتاب . ومن يستجيز اللعب بالشطرنج ، وأن يلاعب عديله تفكهاً واجماماً لنفس لآعبه . وبالجمله فإنها مريحة من نصب السفر⁽³⁾ أما أكثر المسافرين فكانوا «يركبون الإبل على أحمالها فيكابدون من مشقة سموم الحر غماً ومشقة»⁽⁴⁾ .

من أثارها الماثورة صون نساء أهلها والتزامهن البيوت .

(1) قوص: حسب ابن دقماق فإنها كانت مقر القيادة العسكرية في مصر العليا، وفي زمن ابن جبير كانت قوص مخطر الجميع ، ومحط الرحال ، وملتقى الحجاج المغاربة والمصريين ومن يتصل بهم .

(2) المبرز: هو موضع بقبلة قوص وعلى مقربه منه، فسيح الساحة، محدق النخيل، يجتمع فيه الحجاج والتاجر .

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 37 .

(4) المصدر نفسه، ص 37 .

على أية حال، كان القصد إلى عيذاب من قوص على طريقين على حد وصف ابن جبير: «أحدهما يعرف بطريق (العبدین) وهي هذه التي سلكتها، وهي أقصر مسافة. والآخر طريق دون قنا»⁽¹⁾ وأثناء مسيرة ابن جبير عبر الصحاري المقفرة، يذكر تزود القوافل بالماء من موضع إلى آخر مع اختلاف مادته، فهناك ماء ملح أجاج، وماء عذب فرات سائع شرابه لذة للشاربين. وشتان بين هذا وذاك. وتستمر القوافل على ذلك المنوال حتى يصلون إلى عيذاب في حوالي ثمانية وثلاثين يوماً. إذ تقطع الرحلة من الفسطاط إلى عيذاب حوالي ستة وخمسين يوماً، فقد سار من الفسطاط في السادس من المحرم سنة 573هـ-1184م فوصل عيذاب في الثامن من شهر ربيع الأول من نفس العام⁽²⁾. وقد شهد ابن جبير في رحلته أن ميناء عيذاب كان من «أحفل مراسي الدنيا بسبب أن مراكب الهند واليمن تحط فيها وتقلع منها بالإضافة إلى مراكب الحجاج الصادرة والواردة. على الرغم من كونها في «صحراء لا نبات فيها ولا يؤكل فيها شيء إلا مجلوب»⁽³⁾.

أما أهل عيذاب فكانوا يستفيدون فوائد جمّة مما يعود عليهم من التجارة، لا سيما مع الحجاج، لأن لهم «على كل حمل طعام يحملونه ضريبة معلومة خفيفة المؤونة بالإضافة إلى الوظائف المكوسية، ولهم أيضاً من المرافق مع الحاج إكراء الجلاب منهم وهي المراكب. فيجتمع لهم من ذلك مال كثير في حملهم إلى جدة وردهم وقت انقضائهم من أداء الفريضة. وما من أهلها ذوي اليسار، إلا من له الجلبة والجلبتان، فهي تعود عليهم برزق واسع»⁽⁴⁾.

أما الحياة في عيذاب فكانت مزرية للحجاج الوافدين، ذلك لأنهم يقاسون خلال إقامتهم فيها من شظف العيش وسوء الأحوال، والإصابة بالأمراض لعدم توفر الغذاء الضروري لحياة الوافد. يقول ابن جبير: «وحسبك من بلد كل شيء فيها مجلوب حتى الماء، والمعطش أشهى إلى النفس منه، فأقمنا بين هواء يذيب

(1) المصدر نفسه، ص 37.

(2) راجع الرحلة، من قوص إلى عيذاب. المصدر نفسه، ص 28-39.

(3) المصدر نفسه، ص 39.

(4) المصدر نفسه، ص 40.

الأجسام وماء يشغل المعدة عند اشتهااء الطعام، فما أظلم من غنى عن هذه البلد بقوله: ماء زعاق وجو كله لهب فالحلول بها من أعظم المكاره التي حف بها السبيل إلى البيت العتيق وأعظم أجور الحجاج على ما يكابدونه ولا سيما في تلك البلدة الملعونة، ومما لهجه الناس بذكر قبائحها حتى يزعمون أن سليمان بن داود على نبينا وعليه السلام كان اتخذها سجناً للعفارتة»⁽¹⁾ ويضرب ابن جبير مثلاً آخر من المعاناة التي يلقاها الحاج، أنهم يأخذون أجوراً باهظة على الحجاج، كما كانوا يقومون بشحن الجلاب زيادة عن عدده حتى أن الحجاج كانوا يجلسون بعضهم على بعض، وهذا ما كان يعبر عنه أصحاب الجلاب بقولهم «علينا بالألواح»، وعلى الحجاج بالأرواح»، وهذا المثل أصبح متعارفاً فيما بينهم، ويصف ابن جبير ذلك أنه من (أحكام الطواغيت)⁽²⁾.

ووصف المقرئزي كان تأكيداً على أخبار ابن جبير في ذلك الاتجاه بقوله: «ولأهل عذاب في الحجاج أحكام الطواغيت، فإنهم يبالغون في شحن الجلبة بالناس حتى يبقى بعضهم فوق بعض حرصاً على الأجرة، ولا يبالون بما يصيب الناس في البحر، بل يقولون دائماً علينا بالألواح وعلى الحجاج بالأرواح»⁽³⁾، من ذلك الوقت والحجاج يلاقون الأهوال من أهل عذاب في أخذ الأجور الباهظة، واستمر هذا الحال إلى أن أمر صلاح الدين سنة 582هـ أهالي عذاب الذين كانوا يتحكمون في نقل الحجاج برفع زيادة ايجار الجلاب، كما أنه أبطل المكوس التي كانت تؤخذ من الحجاج، وأجزل في الهبات والعطايا لأهل عذاب⁽⁴⁾.

إلى جانب ذلك. وصف ابن جبير هلاك الحجاج وما يلاقونه من أهوال البحر من آثار وخيمة في طريق العودة من جدة إلى عذاب يقول: «والركوب من جدة إليها آفة للحجاج عظيمة إلا الأقل منهم ممن يسلمه الله عز وجل، وذلك أن الرياح

(1) المصدر نفسه، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 41-42.

(3) المقرئزي، الخطط، ج 1، ص 203.

(4) عبد الغني، حجاج مصر والشام. المجلة التاريخية المصرية، م 30-1983، 31-1984 ص 56.

تلقاهم على الأكثر في مراسي بصحراء تبعد منها ما يلي الجنوب فينزل إليهم (البجاة) وهم نوع من السودان ساكنون بالجبال فيكثرون منهم الجمال ويسلكون بهم غير طريق ماء، وربما ذهب أكثرهم عطشان، وحصلوا على نحلتهن من نفقة أو سواه وربما كان من الحجاج من يتعسف تلك المجهلة على قدميه فيضل ويهلك عطشاً والذي يسلم منهم يصل إلى عذاب كأنه منتشر من كفن، شاهدنا منهم مدة مقامنا أقواماً قد وصلوا على هذه الصفة في مناظرهم المستحيلة وهيئاتهم المتغيرة، آية للمتوسمين.

«وأكثر هلاك الحجاج بهذه المراسي. ومنهم من تساعده الريح إلى أن يحط بمرسى عذاب، وهو الأقل»⁽¹⁾. فبعد وصف ابن جبير لتلك المعاناة التي يلقاها الحاج من أهوال البحر، أورد إشارة بديعة في غاية الأهمية عن صناعة المراكب والمواد التي تستخدم في صنعها في ذلك الوقت. يقول: «والجلاب التي يصرفونها في هذا البحر الفرعوني ملفقة الإنشاء لا يستعمل فيها مسمار البتة، إنما هي مخططة بأمراس من القنبار، وهو قشر جوز النارجيل يدرسونه إلى أن يتخيط ويفتلون منه أمراساً يخيطنون بها المراكب ويخللون بها بدسر من عيدان النخل، فإذا فرغوا من إنشاء الجلبة على هذه الصفة سقوها بالسمن أو بدهن الخروج أو بدهن القرش، ومقصدهم في دهان الجلبة ليلين عودها ويترطب لكثرة الشعاب المعترضة في هذا البحر. ومن أعجب أمر هذه الجلاب أن شرعها منسوجة من خوص شجر المقل. فمجموعها متناسب في اختلال البيئة ودهنها، فسبحان مسخرها على تلك الحال»⁽²⁾ وبعد أن أقام ابن جبير بعذاب ثلاثة وعشرين يوماً لاقى فيها الأمرين ركب مع الحجاج الجلبة للعبور إلى جدة، فلجأ مضطراً إلى المبيت في الجلبة، بسبب ركود الريح حتى جاء اليوم التالي، بريح فاترة المهب فتحركت الجلبة، وهو

(1) أكد ابن بطوطة على خبر ابن جبير فيما يلقاه الحاج من هلاك في ذلك البحر، فهو لم تطب نفسه بالركوب على المركب الذي توجه من جدة إلى القصير، والذي عرف بموضع يقال له (رأس أبي محمد) الأمر الذي جعل صاحبه وبعض التجار يستعينون بالمركب العشاري - وهو الذي يسير بالمجاديف، وقد هلك بعضهم أو غرق سائر الناس، وكان فيه نحو سبعين من الحجاج. ابن جبير الرحلة، ص 40-41. ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 159.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 41.

قد استبشر برؤية الطير المحلقة من بر الحجاز، الا أن الأمر لم يسر على ما يشتهي ابن جبير، إذ هبت ريح شديدة صرفت المركب عن طريقة راجعاً، واشتدت حلقة الظلمة، فلم يدر الجهة المقصود منها، إلى أن ظهر بعض النجوم فاستدل بها بعض الاستدلال وخط القلع إلى أسفل الدقل وهو الصاري⁽¹⁾. واستمرت هذه الريح حتى شعروا بالهول الذي يؤذن بالناس، إلى أن أتى الله بالفرج مقترناً مع الصباح المشرق، وعندئذ أضحووا بالقرب من شاطئ جدة، وكان أول ما يظهر الجبال المحيطة بها، إذ تكثر الشعاب المرجانية التي كان الربانة على دراية بها.

وكانت توجد بالقرب من الشاطئ جزيرة تسمى (عائقة السفن) كانت ترسو الجلاب بها وينام الحجاج فيها ليلة، ثم يقلعون في الصباح التالي، وكانت الجلاب تسير ببطء وحذر شديدين خوفاً من ارتطامها بالشعاب حتى ترسو بمرسى يعرف بـ (أبحر) وهو على بعد يوم من جدة. وهذا المرسى من أعجب المراسي وضعاً، ذلك أن خليجاً من البحر يدخل إلى البر ويطوف به من كلتا حافتيه، فترسو الجلاب في قراره⁽²⁾. ومن ثم تقلع الجلاب منه إلى ميناء جدة بريح فائرة، ذلك لأن الرياح إذا أشتدت تحوّل دون دخول الجلاب للمرسى، لأن دخوله صعب المرام، بسبب كثرة الشعاب والتفافها، ولكن ابن جبير أبصر من صنعة هؤلاء الرؤساء في التصرف بالجلبة أثناء أمرأ ضخمأ، حيث يصف كيفية إدخال السفن للميناء فيقول: «يدخلونها على مضايق ويصرفونها خلالها تصريف الفارس للجواد الرطب الفنان السلس القياد، ويأتون في ذلك بعجب يضيق الوصف عنه»⁽³⁾.

وهكذا يصل الحجاج إلى جدة بعد معاناة ثمانية أيام في البحر يقاسون أهوالاً شتى، فمنها ما كان «يطراً من البحر لاختلاف رياحه، وكثرة شعابه المرجانية المعترضة فيه. ومنها ما كان يطرأ من ضعف عدة المركب واختلالها واقتصامها المرة بعد المرة عند رفع الشراع أو حطه أو جذب مرساة من مراسيه، وربما سنحت الجلبة بأسفلها على شعب من تلك الشعاب أثناء تحلفها فتسمع لها هداً يؤذن

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 44.

(3) المصدر نفسه، ص 45.

باليأس»⁽¹⁾ وبعد أن كان الحجاج يصلون إلى جدة، ثمة أناس يستغلون الحجاج أبشع استغلال، يصفهم ابن جبير بقوله: «وهم يعتقدون في الحاج ما لا يعتقد في أهل الذمة، قد صيروهم من أعظم غلاتهم التي يستغلونها، ينتهبونهم انتهاباً، ويسعون لاستجلاب ما بأيديهم استجلاباً فالحاج معهم لا يزال في غرامة ومؤونة إلى أن ييسر الله رجوعه إلى وطنه»⁽²⁾ وقد استمرت هذه المساوئ تجاه الحجاج إلى أن قام صلاح الدين بإسقاط ما كان يأخذه شريف مكة من مكوس الحجاج بجدة مقابل التعويض عنها وتوزيع الأعطيات على الأعراب الذين كانوا ينقلون الحجاج من جدة إلى مكة، ومتى أبطأت عنهم تلك الوظيفة المترتبة عاد الشريف بتحصيلها منهم بمختلف أنواع الشدة والوحشية التي لا تتفق مع مبادئ الشريعة، يعلق ابن جبير ساخراً «كأن حرم الله ميراث بيده محلل له اكترأوه من الحاج. فسبحان مغير السنن ومبدلها»⁽³⁾ الجدير بالذكر أن ضعف سلطة الخلافة هو الذي دفع شريف مكة وأتباعه إلى فرض المكوس على الحجاج⁽⁴⁾، لكن على الرغم من تربص أمير مكة وأتباعه بالحجاج الوافدين لفرض المكوس عليهم وتغيب السلطان صلاح الدين وانشغاله في الحروب مع الصليبيين، إلا أن هذا الأخير لم يفت عليه أن يراقب أحوال الحجاج وهو بعيد عنهم، فقد بعث كتاباً إلى أمير مكة، يذكر ابن جبير أن من أهم بنوده «التوصية بالحاج والتأكيد في مبرتهم وتأسيسهم ورفع أيدي الاعتداء عنهم والإيعاز في ذلك إلى الخُدام والأتباع والأوزاع، وقال: إنما نحن وأنت متقبلون في بركة الحاج»⁽⁵⁾. إضافة إلى ذلك. يذكر أن في عهد مكتر حج الشيخ علوان الأسدي الحلبي، فلما وصل إلى جدة طوّل بالرسوم المفروضة، فأبى أن يسلم شيئاً وأراد الرجوع فلاطفوه وبعثوا إلى صاحب مكة فأمر بمسامحته، فلما انتهى إلى مكة واجتمع بالشريف مكتر اعتذر إليه، وأوضح له حاجة الحجاج

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 43، 44

(2) المصدر نفسه، ص 46.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

(4) المصدر نفسه، ص 47.

(5) المصدر نفسه، ص 64.

إلى فرض مثل هذه الرسوم، فلما امتنع الشيخ كتب إلى صلاح الدين في مصر بتفصيل الأمر، فعرض صلاح الدين تقديم ثمانية آلاف أردب قمح سنوياً مقابل إلغاء الرسوم عن الحاج، وكان الرسم المفروض على كل شخص سبعة دنانير مصرية ونصف الدينار⁽¹⁾.

وبعد ما يدفع الحجاج المكوس أو يضمنون بعضهم بعضاً وتثبت أسماؤهم في زمام السجل عند قائد جدة يكون الانفصال منها إلى القرين في ليلة واحدة، هذا الموضع هو منزل الحاج ومحط رحالهم، ومنه يحرمون ويقضون فيه نهارهم، ثم يسرون ليلتهم فيصبحون في الحرم، كما كان الصادر من الحرم ينزلون به، ويسرون إلى جدة.

وكان بذلك الموضع بئر معينة عذبة، والحجاج بسببها لا يحتاجون إلى تزويد الماء غير تلك الليلة فقط⁽²⁾، وقد جرت العادة أن يحرم الحجاج من القرين بالعمرة، ثم يهلون في طريقهم إلى الحرم وهم يلبنون الله عز وجل بالحمد والثناء من كل مكان، فتري الأصوات تصك الأذان بالتلبية، والألسنة تضج بالدعاء وتبتهل إلى الله، يصف ابن جبير هذه الليلة الحسناء فيقول: «فيا لها ليلة كانت في الحسن بيضة العقر، فهي عروس ليالي القمر وبكر بنيات الدهر»⁽³⁾.

— الطريق البري: كان طريق الحجاج قد انتقل في أواخر العهد الأيوبي من عيذاب إلى طريق العقبة شرقي مصر، حيث ينحدرون براً إلى شمال الحجاز، ولقد أثرت (شجرة الدر) أن تسافر إلى مكة بطريق البر سنة 645هـ فاعتبرت أول مرتاد لهذا الطريق الذي صار هو الطريق الرئيسي للحجاج منذ أيام الظاهر بيبرس البندقداري⁽⁴⁾.

وبذلك قل سلوك الحجاج طريق البحر، واستمر طريقاً للتجار من عيذاب

(1) أحمد السباعي، تاريخ مكة، ج 1، ص 224.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 49.

(3) المصدر نفسه، ص 50.

(4) البتوني، محمد ليب، الرحلة الحجازية، القاهرة، 1327هـ / 1329هـ، ص 31.

إلى قوص، حتى بطل بعد سنة 760هـ وتضاءل شأن قوص عند ذلك الحين⁽¹⁾، وبعد تسعة وثمانين عاماً من رحلة ابن جبير نجد الرحالة العبدري يستأنف رحلته إلى الحج أيضاً في 25 ذي القعدة سنة 688هـ، لكن العبدري خالف طريق ابن جبير فذهب من القاهرة براً إلى العقبة فالحجاز، فكان طريقه إلى مكة من بعد القاهرة يشبه الطريق الذي سلكه ابن بطوطة.

خرج العبدري مع الركب المصري من مدينة الفسطاط حيث يتجمع الحجاج في جميع أمصار شمال قارة أفريقيا والأندلس، ونزل بموضع يعرف (بالبركة صحراء) وعادة الركب النزول بها ليلاً، وربما أقاموا بها يومين أو ثلاثة، وبها آبار طيبة وسوق عظيمة يستتم منها الحجاج جهازهم⁽²⁾.

وفي صدد الإقامة «بركة الحاج» يذكر ابن فضل الله العمري في «المسالك والممالك» أن الركب يقيم فيها ثلاثة أيام أو أربعة، ويلاحظ الجزيري أن العمري يذكر ما كان يحصل في وقته، أما زمن الجزيري وزمن والده - في أواخر العصر المملوكي - وما بعده «فلا تنقص الإقامة في بركة الحاج عن خمسة أيام، ويُرحل عنها في صبيحة اليوم السادس»⁽³⁾ ولقد ذكر العبدري أنه رحل من بركة الحاج في الثامن عشر من شهر شوال مستقبلاً البرية الكبيرة (برية ما بين الحجاز ومصر)، ويؤكد الجزيري على ما ذكره العبدري في مسألة وقت خروج الركب فيحدها ما بين 14 و 20 من شهر شوال، بينما ينقل البتنوني صاحب كتاب (الرحلة الحجازية) أن الركب يجتمع بالقاهرة قبل شهر رمضان ثم يخرج منها⁽⁴⁾.

يصف العبدري أحوال أصحاب الركب في البرية التي ما بين مصر والحجاز فيقول: «وهذه البرية مع طولها من أرواح المواضع للحاج بسبب الأمن فإن أصحاب الأموال يتسعون بها على اختيارهم ولا يتقون عليها والضعفاء يعيشون بينهم بأنواع

(1) المقرئزي، الخطط، ج 1، ص 201.

(2) العبدري، الرحلة، ص 153.

(3) الجزيري، عبد القادر بن محمد عبد القادر الانصاري، درر الفوائد المنظمة في اخبار الحاج، وطريق مكة المعظمة، القاهرة، 1384هـ، ص 449.

(4) البتنوني، الرحلة الحجازية، ص 27.

من الاحتراف وأضر ما على الفقير فيها المرض لعدم المستعتب وطول الطريق، وأما القوت فيتسبب فيه اذا كان صحيحاً، وأكثرهم بعلامات يتعارفون بها...»⁽¹⁾. ويلاحظ العبدري أن الركب في هذا العام قليل يعجب الناس من قلته، فقد ذكر له بعض من حج قبل هذا العام أنه أحصى في بعض الأعوام ما في الركب من الجمال «فوجدت ثمانين ألف راحلة دون الدواب»⁽²⁾، ويتناول العبدري مناهل ومراحل البرية من البركة إلى مكة المكرمة بشيء من التفصيل، يذكر أن الحجاج يرحلون من البركة إلى السويس لمدة ثلاثة أيام، ثم يصف ماء السويس بأنه «ملح لا يكاد يساغ لملوحته وخبثاة مطعمه، ولكن بالقرب منه على نحو عشرة أميال أو يزيد قليلاً ماء يقال له «مغبوق» وهو ماء عذب طيب في أحساء برملة بيضاء...»⁽³⁾ ومن ماء مغبوق إلى بير النخل بسيناء ثلاثة أيام، وقد وصف هذه القرية الشاعر المتنبي:

ومرت بنخل وفي ركبها عن العالمين وعنه غنى⁽⁴⁾

ثم يرحل الركب من بير النخل إلى عقبة أيلة⁽⁵⁾ لمدة ثلاثة أيام، كما أن العمري يؤكد ما سجله العبدري حول أيام الإقامة بالعقبة، إلا أنه يخالف الجزيري الذي يذكر أنها أربعة أو خمسة أيام⁽⁶⁾. وقد دخل العبدري مع الركب في موضع يعرف بالمنهلة⁽⁷⁾ ثم إلى مغارة شعيب⁽⁸⁾ بعد يومين وبعض يوم، ومنها إلى عيون

(1) العبدري، الرحلة، ص 156.

(2) المصدر نفسه، ص 156.

(3) المصدر نفسه، ص 157.

(4) سليمان عبدالغني، طريق حجاج مصر والشام، ص 46.

(5) أيلة: تقع على ساحل القلزم، وكان الحجاج يقيمون فيها يومين لوجود أسواق قديمة ويتوفر في أيلة المأكّل والمشرب. ياقوت، معجم، ج 5، ص 274. العبدري، الرحلة، ص 158-159.

(6) الجزيري، درر الفوائد، ص 449.

(7) المنهلة: هي أحساء على البحر غزيرة عذبة، ومن هنالك يدخل في وادي القر (العلا) وهو وادٍ متطاوّل لا ماء به وهو متصل بغار شعيب. العبدري، الرحلة، ص 160.

(8) مغارة شعيب: يقول العبدري: «إنها مغارة كبيرة مرتفعة السمك جداً معجبة الصفة متسعة من بابها إلى داخلها مضيئة لأجل اتساعها، وهي في حجر أصم...، فإذا دخلتها انحدرت في درج من حجارة جعل لأجل الزلّز، والمغارة نفسها من صنع الله...، كذلك وصفها

القصب⁽¹⁾، ومن هناك يرحل الراكب إلى كفاة وهو جبل يقع على يسار الطريق، يذكر أنه نصف الطريق من مصر إلى مكة⁽²⁾. ومن كفاة إلى الوجه ثلاثة أيام وهي تقع على بحر القازم، ثم يتجهون إلى أكر⁽³⁾ خلال ثلاثة أيام. ومن أكر يرحل حجاج الراكب المصري إلى الحوراء التي هي أحساء على شاطئ البحر غزيرة ماؤها ملح خبيث منكر الرائحة لا يكاد يجرع⁽⁴⁾. ومنها مضى إلى المغيرة (تصغير لفظ مغارة) وهي بئر في واد بين جبلين محفورة في بطن الوادي ومدخلها ضيق يهبط منه درج وماؤها قليل ولم يزل الحجاج يتضايقون عليها ويتقاتلون عطشاً...»⁽⁵⁾.

ومنها مضى الراكب إلى ينبع، وينبع هذه ليس المراد بها ما يعرف الآن باسم (ينبع البحر) وإنما المراد منها ما يعرف عندنا باسم (ينبع النخل) وهي ينبع المعروفة

ابن رشيد في رحلته الذي سلك هذا الطريق ومر بمغارة شعيب قبل العبدري بأربع سنوات وقد اتفق في وصفه لها مع العبدري، وزاد عليه في وجود درج بها وشبهه بالصهاريج. العبدري، الرحلة، ص 160. ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5 ص 277-280.

(1) عيون القصب: ماء جار عذب لكنه ليس بالكثير، ومنبعه من شعب بين جبلين على يسار المتوجه إلى الشرق، وهو من أقرب مياه البرية متناولاً. العبدري، الرحلة، ص 161. ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 279.

كما أن الجزيري يذكرها بكثرة العيون فيها، وفي بعض الأحيان تضعف منابع هذه العيون والسبب يعود إلى كمية الأمطار التي تسقط على شمال الجزيرة العربية، ولقد اشتهرت هذه المنطقة بزراعة نبات القصب. الجزيري، درر الفوائد، ص 454.

(2) العبدري، الرحلة، ص 161، البلادي، عاتق بن غيث، معجم معالم الحجاز، مطبوعات نادي الطائف الأدبي، ط. الأولى، 1398 هـ / 1978 م، ج 7، ص 222.

(3) أكر: وصفها العبدري بأنها واد كبير وماؤها أحساء ولكنه غزير لا ينال إلا بعد الحفر في الرمال قدر قامة. غير أن ابن عبد السلام أبدى استغرابه من وصف العبدري في مدحه لماء أكر، وقال ربما يكون نزل بها بعد هطول الأمطار.

انظر. العبدري، الرحلة، ص 161. الدرعي، ابن عبد السلام الناصري، ملخص رحلتي ابن عبد السلام الدرعي المغربي، تلخيص وعرض حمد الجاسر، دار الرفاعي، ط. ح، 1983 م، ص 81.

(4) العبدري، الرحلة، ص 162. كما يؤكد ابن رشيد على رداءة مائها أيضاً. ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 279.

(5) العبدري، الرحلة، ص 162.

قديماء وهي ذات نخيل ومياه وعيون وحدائق. وقد وصفها العبدري كما شاهدها فقال: «وينبع من بلاد الحجاز المعروفة. وهي بليدة في أصل جبل ضعيفة البناء قليلة المساكن، والخراب فيها كثير، وتمر منها بسهل بسيط متسع هو محط الركب، ولكنه سبخة لا تنبت، وفيها نخيل وماء معين «طيب».

ويصف العبدري (صاحب ينبع) بأنه متسلط ومستبد. يقول: «صاحب ينبع مستبد بها كاستبداد صاحب مليانة» ومليانة بلد بالجزائر معروف. ثم قال: وللركب (أي ركب الحجيج) في ينبع سوق كبير والتمر فيه كثير⁽¹⁾.

وقد أكد ابن رشيد والبلوي قول العبدري بخصوص السوق باعتبارها محطة مهمة يترك بها الحجاج فائض زادهم أمانة لحين عودتهم. ومن ينبع إلى قرية الدهناء مسيرة نصف يوم، وهي من عمل ينبع وبها ماء معين ونخل كثير وأرضها سبخة وماؤها طيب⁽²⁾.

ويقول الشاعر في قرية الدهناء:

يمرون بالدهنا خفاقاً غيابهم ويرجعن من دارين بُجَرَ الحقائق⁽³⁾

ومن الدهناء يرحل الركب إلى بدر مسيرة يومين، وقد أطل العبدري في وصفها فيقول «وادماء معين ونخل وعمارة ليست بالكثيرة وماؤه طيب وبه مسجد مختصر ذكروا أنه بني في موضع العريش الذي كان فيه رسول الله ﷺ يوم بدر...، وفي غربي المسجد مقبرة كبيرة فيها قبور شهداء بدر رضي الله عنهم، ويقوم في بدر سوق كبير أيضاً لأن أهلها ومن جاورهم إلى المدينة يتحिनون وصول الركب فيستعدون لذلك ويحضرون ما يبايعونهم به من تمر وعلف جمال أو غير ذلك»⁽⁴⁾.

ومن بدر سار الركب إلى الجنوب قاصداً مكة فاخترق صحراء معروفة (بقاع

(1) المصدر نفسه، ص 163.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 278. البلوي، تاج الفرق، ج 2، ص 12-13.

(3) العبدري، الرحلة، ص 163.

(4) المصدر نفسه، ص 163-164.

البزواء)، وهي بركة موحشة «ممتدة ملساء مجهل من أعظم المجاهل نكراء يضل بها لنكارتها الدليل، ويذهل فيها الخليل عن الخليل... وفي متنها واد يقال له رابغ وبعضهم يقوله بالغين، وإذا كثرت المطر كانت به غدران عظيمة فيبقى فيها الماء زماناً، وإن قل المطر نضبت وغار الماء فيحفر عنه - ويتعين فيه، وفي تلك الجهة عربان كثيرة تقيم مع الركب سوقاً عظيمة ويجلبون إليها الغنم والتمر فيتسع العيش ويرخص»⁽¹⁾ ومن الملاحظ أن العبدري يتفق مع ابن جبير في وصف مشاهدات تلك الصحراء⁽²⁾، كما أن ابن بطوطة يذهب مذهب العبدري في أنها صحراء واسعة، مجهولة المسالك عديمة المعالم⁽³⁾. وهنا يستدل على عدم اكتراث أمراء الحجاز في ذلك العهد بتحسين الطرق، الأمر الذي يشق على الحجيج في كثير من الأحيان في قطع ذلك الطريق طوال تلك السنين⁽⁴⁾.

وبعد البزواء دخل العبدري وادي رابغ، وهو يقع في آخر البزواء بداخله واد آخر يسمى وادي السمك⁽⁵⁾، وهو اسم على غير معنى كما ذكر ابن جبير، كما يوجد الكثير من المياه الجارية تحت الرمال يحفر الحجاج لاستخراج الماء النقي منها، وفي بعض الطريق عقبة لحجره وتتكون غدران الماء فيها فترة طويلة بعد هطول المطر⁽⁶⁾ وفي رابغ يغسل الحجاج للإحرام ومنه يحرمون وهو دون الجحفة⁽⁷⁾ - الميقات، وقد أفادنا العبدري باسم الجحفة القديم على أنها (مهيعة) مفرد (مهايع)

(1) المصدر نفسه، 164.

(2) المصدر نفسه، ص 165-166.

(3) ابن بطوطة، الرحلة، ص 128-129.

(4) عواطف محمد، الرحلات المغربية والاندلسية، ص 332.

(5) وادي السمك: من ناحية وادي الصفراء يسلكه الحجاج أحياناً. ياقوت، معجم، ج 3، ص 251. ابن جبير، الرحلة، ص 141.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 141-142. العبدري، الرحلة، ص 165. ابن بطوطة، الرحلة، ص 129.

(7) الجحفة، منزل عامر وبينها وبين البحر نحو ميلين وهي من الكبر ودوام العماره نحو مدينة. وليس بين مكة والمدينة منزل يستقل بالعماره، ولأهل سائر السنة مثلها وهي في ديار طيء. بها نخيل وزرع قليل وبها ماء شافي. ابن حوقل، صورة الأرض، ص 22.

التي هي اسم إحدى قرى بنى سليم بشرقى هذه الصحراء... وكانت على ما يقول العبدري قد نزلها بنو عييل إخوة عاد في الدهر الأول حين أخرجتهم العمالة من يثرب (المدينة) فأتى عليهم سيل أجحفهم فسميت بالجحفة⁽¹⁾.

ومن هنا أقبل العبدري على وادي خليص حيث البركة المعروفة باسمها وهي أرض منبسطة بين الجبال بها عين فوارة و حدائق النخيل، وصاحبها من الشرفاء مستبد بها، وهو رجل صالح محب في الحجاج مكرم لهم على حد قوله⁽²⁾، أما ابن بطوطة فلم يختلف على ما نقله العبدري في وصف وادي خليص⁽³⁾. وبعد ذلك يقلع الركب من خليص إلى بطن مر (الظهران) في خلال ثلاثة أيام ويعتبر بطن مر آخر منزل قبل الوصول إلى مكة المكرمة. وهي عبارة عن واد خصب يضم قرى كثيرة فيزرع بها النخيل والفواكه التي تجلب إلى مكة، بها عين ماء كبيرة تكفي احتياج تلك المنطقة من الماء وعيون أخرى صغيرة⁽⁴⁾.

وبعدها اخترق العبدري بطن واد مر ثم كان في مكة المشرفة، ونزل بالمحصب شرقي مكة في السابع من ذي الحجة، وأكمل فريضة الحج بعون من الله تعالى⁽⁵⁾.

ب - درب الحاج الشامي:

يخرج الركب الشامي من مدينة دمشق بعدما كان يجتمع الحجاج في هذه المدينة عندما يستهل هلال شوال ثم يتجهون إلى قرية تسمى الكسوة⁽⁶⁾ من ضواحي

(1) العبدري، الرحلة، ص 165-166.

(2) المصدر نفسه، ص 166.

(3) ابن بطوطة، ارحلة، ج 1، ص 366.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 138. العبدري، الرحلة، ص 167. ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 367.

(5) العبدري، الرحلة، ص 169.

(6) تقع الكسوة جنوب دمشق، وتعتبر المرحلة الأولى للحجاج، ويذكر أنها سميت بذلك لأن غسان قتلت بها ملك الروم لما أتوا اليهم لأخذ الجزية منهم واقتسمت كسوتهم. ياقوت، معجم، ج 4، ص 260. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 343، هامش 2.

دمشق، ثم يرحل الـركب متجهاً إلى مكان يسمى الصنمين⁽¹⁾، ولما برز الـركب للسفر غدوة اليوم التالي عاين ابن رشيد في ذلك اليوم خروج الـدمشقيين «للوداع ما يسيل الـدموع، ويكاد يذهب بالقلب السليم كيف بالمصدوع»⁽²⁾. وبعدها يتجه الـركب جنوباً إلى بلدة زرعة⁽³⁾، وهي قرية صغيرة من بلاد حوران، فيصل مدينة بصرى وهي مدينة حوران⁽⁴⁾، ومن عادة الـركب أن يقيم بها أربعة أيام ليلحق به من تخلف بدمشق لقضاء بعض حاجياته، ثم يرحل الـركب إلى وادي الأزرق⁽⁵⁾، وبعد إلى بركة زيزه⁽⁶⁾.

ويقيمون عليها يوماً، ويوافي ابن رشيد في تلك المنازل وفوداً من اهل الشام، وقد لاحظ اجتماع الخلق ما لا يحصيه العد، ثم ذكر حرز الـركب الشامي في تلك الفترة بستين ألف راحلة دون الخيل والبغال والحمير حتى ملأ السهل والحزن⁽⁷⁾.

(1) تقع قرية الصنمين في أوائل مدينة حوران وتبعد ثلاثين كيلومتراً جنوب الكسوة على طريق الحاج الذي يربط دمشق بعمان. انظر ياقوت، معجم، ج 3، ص 441. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 343، هامش 8.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ص 6.

(3) زرعة هي إزرع الحالية على حدود الجنوب في المنطقة البركاتية المسماة اللجاة. انظر إلى رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 343، هامش 9.

(4) تقع بصرى جنوب شرقي (زرعة) وهي من أرض الشام من أعمال دمشق. وهي مدينة حوران التي قيل عنها انها قرية اصحاب الأخدود. وفي شرقي هذه المدينة بحيرة تجتمع فيها مياه دمشق ويسير منها في صحراء ورمال. رحلة ابن رشيد، تحقيق د. محمد الحبيب خوجه، ص 2، هامش 4. رحلة ابن بطوطة، د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 344، هامش 10. ياقوت، معجم، ج 1، ص 310.

(5) الأزرق. واد يتزود الناس منه الماء، ولربما يقيم الحجاج فيه بعض الوقت لاجتماع الناس وتلاحقهم. الجزيري، درر الفوائد ص 454. رحلة ابن رشيد، ملء العيبة، ص 3.

(6) زيزه أو زيزا. من قرى البلقاء يزورها الحجاج ويقام لهم سوق وفيها بركة عظيمة، وأصل كلمه زيزاء في اللغة: المكان المرتفع. انظر: الزبيدي، تاج العروس، مادة زيزا. ياقوت، معجم، مادة زيزاء

(7) ابن رشيد، ملء العيبة، ص 6.

ومن ثم يرتحل الركب إلى بركة اللجون وبها ماء جارٍ، ثم إلى حصن الكرك⁽¹⁾ الذي كان يسيطر عليه الصليبيون الذين طالما تعرضوا لقوافل الحجاج والتجار واستولوا عليها واسروا رجالها، وكان يقيم الركب خارجه بمنطقة تعرف بالثنية أربعة أيام استعداداً لدخول البرية، ثم يسرون إلى معان⁽²⁾ آخر حدود بلاد الشام الجنوبية، ومنها إلى عقبة الصوان⁽³⁾ ثم إلى الصحراء التي قال عنها ابن بطوطة «داخلها مفقود، وخارجها مولود»⁽⁴⁾.

ثم يرحل الركب إلى ذات حج، وفيها ماء عذب يستسقي منه الحجاج، ثم يسير الركب حتى يصلوا تبوك⁽⁵⁾ أول مدن الحجاز الشمالية، وكان من عادة

(1) حصن الكرك بني عام 540هـ / 1145م من لدن الصليبيين، ثم استولى عليه الأيوبيون عام 583هـ / 1188م، وأنشئت به إمارة أصبحت فيما بعد إقليماً بذاته، ويحدثنا ابن بطوطة عنه: «هو من أعجب الحصون وأمتعها وأشهرها ويسمى حصن الغراب، والوادي يطيف به من جميع جهاته، وبهذا الحصن يتحصن الملوك، واليه يلجأون في النوائب» رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 344.

(2) معان: تقع جنوب الأردن بمقربة من مدينة الأنباط، ومن المعلوم أن معان تقع في طرف بادية الشام ويقال إنها بوابة الحجاز ومعان مدينة قديمة يعرفها العرب منذ الجاهلية، وفيها موارد للمياه. الجزيري، درر الفرائد، ص 455. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 346، هامش 20.

(3) عقبة الصوان تقع جنوب معان وتسمى اليوم محطة عقبة الحجاز، وهي عديمة الماء ولا يستطيع الحاج المكوث فيها بسبب صعوبة الإقامة فيها. ياقوت، المعجم، ج 4، ص 157.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 346.

(5) يصفها ابن رشيد بأنها أدنى أرض الشام إلى المدينة، وأنها أرض خصبة تزخر خبائناً، ويكثر بها النخيل، حيث توجد فيها عين غزيرة بنيت على هيئة صهريج كبير طويت جوانبها بالحجارة يجتمع بها الماء الذي يخرج إلى جفر كبيرة، وقد وصف ماء هذه العين بالعدوبة. أما ابن بطوطة فزاد في وصفها وجود سقائين حول العين أقيمت حولها أحواض كبيرة مصنوعة من جلود الجواميس يسقون منها الجمال ويملاؤن القرب. أما البلوي فقد أشار إلى خرابها وعبر عن ذلك بقوله: «وهي اليوم خراب» بالرغم من وجود الماء وبعض النخيل، ولا يبين سبب خرابها مع العلم أن ما بين ابن بطوطة والبلوي فترة قصيرة. انظر: ابن رشيد، ملء العيبة، ص 8، 7. رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 346 - 347. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 278.

حجاج الشام على حد تعبير ابن بطوطة «إذا وصلوا منزل تبوك أخذوا أسلحتهم وجردوا سيوفهم وحملوا على المنزل وضربوا النخيل بسيوفهم، ويقولون: هكذا دخلها رسول الله ﷺ» (1).

ثم ينزل الركب بتبوك أربعة أيام للراحة وإرواء الجمال، والتزود بالماء للبرية الموحشة التي تقع ما بين العلا وتبوك. ثم يرحل الركب من تبوك ويجدون السير ليلاً ونهاراً خوفاً من هذه البرية فيمرون بالوادي الأخضر كأنه وادي جهنم، وكان قد أصاب الحجاج به في بعض السنين مشقة بسبب ريح السموم التي تهب فجفت المياه حتى وصلت شربة الماء إلى ألف دينار، ولم يستفد منها مشترئها وبائعها لأن كليهما قضى نحبه، وكتب ذلك في بعض صخر الوادي.

ومن هنالك ينزل الركب إلى بركة المعظم التي تنسب إلى الملك المعظم من أولاد أيوب، حيث كان يجتمع بها ماء المطر في بعض السنين، وتبقى جافة لا ماء فيها في البعض الآخر. ثم يكون الوصول في اليوم الخامس من رحيلهم من تبوك إلى بئر الحجر - حجر ثمود (2) وهي منطقة كثيرة الماء، ولكن لا يردّها أحد من الناس رغم شدة عطشهم اقتداء بما فعله الرسول ﷺ عندما مر بها في غزوة تبوك، إذ أسرع براحلته وأمر أن لا يسقى منها أحد، لأن بتلك المنطقة ديار ثمود منحوته في جبال من الصخر الأحمر لها عتب منقوشة يظن رائيها أنها حديثة الصنعة. ومبرك ناقة صالح عليه السلام بين جبلين هنالك (3)، ومنها يشرف الركب على العلا التي تبعد عنها مسيرة نصف يوم، وبالعلا ماء أحساء كثير يجري بين الرمال فتأاح لأهلها زراعة النخيل وبعض المزروعات الأخرى، فأصبحت قرية كبيرة انتشرت فيها

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 347.

(2) حجر ثمود يسمى اليوم مدائن صالح، وهو بلد حصين بين الجبال وبه بيوت منقورة في الحجر، وبها بئر ثمود. وإلى هذا يشير القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَتَنَجِّتُونَ مِنَ الْجِبَالِ يُّوْتَا فَرِثِينَ﴾ [الشعراء: 149]، وإلى الناقة والبئر في قوله تعالى عز وجل: ﴿لَهَا شَرِبٌ وَلَكُنَّ شَرِبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ﴾ [الشعراء: 155]. ياقوت، معجم، مادة حجر. رحلة ابن رشيد، ملء العيبة، ص 13، هامش 43. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 348، هامش 29.

(3) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 278.

العديد من الدور، وقد أقيم بها حصن، كان يقيم الحجاج بها أربعة أيام يتزودون منها ما يحتاجونه بقية الرحلة، ويغسلون ثيابهم، ويتركون الفائض عن حاجتهم من الأزواد بها إلى حين قفولهم من الحج، واشتهر أهلها بفضلهم وأمانتهم، وإليها كان يصل التجار النصارى من الشام ولا يتعدونها⁽¹⁾.

ويرحل الراكب من العلا فيصلون في اليوم التالي لرحيلهم وادي العطاس⁽²⁾ وهو شديد الحر تهب فيه السموم المهلكة، وكانت قد هبت على ركب الحجيج في بعض السنين فلم ينج منهم إلا اليسير، ثم ينزلون منه إلى هدية وهي تقع في آخر وادي العطاس ماؤها أحساء، وصف بمرارته يستخرج بواسطة الحفر. وفي اليوم الثالث يصل الراكب إلى المدينة المنورة⁽³⁾.

وفور وصول الراكب إلى المدينة يبادر أهلها باستقبال الحجيج بالحفاوة والتكريم، وفي هذه الأثناء يصف لنا ابن رشيد هذا الاستقبال الحافل بقوله: «وفي عشي يوم السبت الثامن والعشرين تلقانا قريب العصر أهل المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، مبشرين بالوصول إلى حضرة المصطفى الرسول، وجالبيين من تمر المدينة ما يتحفون به القادمين ملتهمين وفدهم. وقد صنعوا عصياً في أطرافها أوعية صغار، فيجعلون فيها شيئاً من التمر ويناولونه أهل القباب المستمرة من بين ستورها. فيعطى كل أحد ما تيسر له منها.

ويدفعون إلى الركبان والمشيان أيضاً من ذلك على حكم التحفة والهدية. فيحسن كل على قدر وجده، ويقسمه الناس بينهم متبركين مستبشرين. ولقد رأيتهم يحنكون به الأطفال الصغار التماساً للبركة»⁽⁴⁾. وبعد ذلك يقطع الراكب قاصداً مكة سالكاً الطريق من المدينة المنورة إلى مكة، لكن مما تجدر الإشارة به أن الرحالة

(1) رحلة ابن رشيد، ملء العيبة، ص 15. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 348. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 278.

(2) لم نجد له ذكراً في المصادر، ولربما يكون وادي القرى الذي تحدث عنه ابن رشيد عندما وصفه في الطريق وقال أكثره خراب. ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 16.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 348. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 279.

(4) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 16.

اختلفوا في طريقهم من مكة إلى المدينة - وأقصد هنا أن بعضهم سلك الطريق من المدينة إلى مكة، والبعض الآخر سلك الطريق من مكة إلى المدينة، وذلك ناتج عن سلوك دريهم، فمنهم من اتخذ الدرب المصري الذي يمر قرب ساحل البحر الأحمر ويسلكه من قدم رأساً من مصر إلى مكة المكرمة أو المدينة المنورة، ويبدأ هذا الطريق من العقبة. ومن الرحالة الذين سلكوه قدوماً وقفولاً العبدري⁽¹⁾. ومنهم من اتخذ الدرب الشامي الذي يبدأ من تبوك. ومن الرحالة الذين سلكوه ابن رشيد وابن بطوطة والبلوي. ويلتقي طريق الساحل وطريق الداخل في بدر حيث يجتمع به ركب حجيج الشام ومصر، ويسيران مجتمعين إلى أن يصلوا مكة المكرمة⁽²⁾. على أية حال. كان ركب الحجيج يتمتعون بزيارة المدينة المنورة وقيمون فيها أياماً عدة، ومن ثم يخرجون منها إلى وادي العقيق على حافة ذي الحليفة⁽³⁾ الذي يبعد عن المدينة خمسة أميال، ومنه يحرم حجاج المدينة وحجاج الشام اقتداء برسول الله ﷺ عندما أحرم منه قاصداً الحج. وبعد الإحرام يبدأ الحجيج في التلبية عبر السهول والجبال حتى يصلوا شعب علي رضي الله عنه ويواصلون حتى يصلوا بئر ذات العلم أو الروحاء⁽⁴⁾، التي يقال أن علي بن أبي طالب قاتل الجن بها⁽⁵⁾.

(1) عواطف محمد، الرحلات المغربية والأندلسية، ص 320.

(2) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 295.

(3) ذو الحليفة: تبعد عن المدينة مسافة ستة أميال أو سبعة. فيها مسجد لم يتطرق الرحالة لوصفه. واعتاد أهل المدينة اقتداء بعمل النبي ﷺ أن يحرموا من ذي الحليفة، وهو منتهى حرم المدينة. وبالقرب منه وادي العقيق. وأضاف ابن رشيد أن ذا الحليفة تعرف ببئر علي. انظر: ابن جبير، الرحلة، ص 143. العبدري، الرحلة، ص 201. ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 71. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 361. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 295.

(4) الروحاء: سميت الروحاء لانفتاحها ورواحها. انظر إلى ياقوت الحموي، معجم، ج 3، ص 76. السهمودي، وفاء الوفا، ج 4 ص 1222. البلاذري، معجم معالم الحجاز، ج 4، ص 85.

(5) ربما الرحالة عند نقلهم لهذا الخبر لم يتحققوا منه. فالذي قاتل الجن عند البئر هو عمار بن ياسر حسب رواية الأحنف بن قيس أما السهمودي فأخبر عن بئر ذات العلم بأنه تجاه الروحاء، يقال إن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتل الجن بها وهي بئر عميقة. وإن هذه البئر تقع بذو الحليفة يسميها العوام ببئر علي، ونسبتها إليه غير معروفة عند أهل العلم.

ومنها يسير الراكب إلى وادي الصفراء⁽¹⁾ وبعدها يشقون هذا الوادي، ثم يرحلون إلى بدر حيث يلتقون مع الراكب المصري، ثم يواصلون سيرهم إلى بقاع صحراء البزواء ثم إلى رابغ ثم إلى عقبة السويق، ومنها إلى خليص، ومنها يواصلون سيرهم حتى يصلوا بطن مر أو مر الظهران ثم يكون الاتجاه في آخر الأمر إلى مكة والحرم وهذا ما بيناه سالفاً في وصف درب الحاج المصري.

ج - درب الحاج العراقي:

كان حجاج المشرق (العراقيون، الخراسانيون، الأتراك) وغيرهم يتجمعون في مدينة بغداد، استعداداً لأداء مناسك الحج، وبعد أن يتجمع الحجاج في هذه المدينة يتجهون إلى مكان يسمى زريزان⁽²⁾، ثم يسير الراكب مخترباً القرى الواقعة على نهر الفرات التي تكون ما بين بغداد والحلة، وقرى هذه الطريق من بغداد إلى الحلة موصوفة بأنها من «أحسن الطرق وأجملها، في بسائط من الأرض وعمائر، وتتصل بها القرى يميناً وشمالاً ويشق هذه البسائط أغصان من ماء الفرات تتسرب بها وتسقيها، فمحرثها لا حد لاتساعه وانفساحه، فللعين في هذه الطريق مسرح انشراح، وللنفس مراح انبساط وانفساح»⁽³⁾، وعندما يصل الراكب مدينة الحلة⁽⁴⁾ على الفرات، يعبرون الجسر المعقود على جوانب شطيه، وكان يقع عليه

السمهودي، وفاء الوفا، ج 4، ص 1139-1195. بدر الدين حنفي، غرائب وعجائب الجن كما يصورها القرآن والسنة، ص 147.

(1) الصفراء. يذكر ابن جبیر أنه يوجد بها حصن مشيد، ويتصل به حصون كثيرة: وفي رحلة ابن رشيد: ان الصفراء واد فيه خصب ونخل وزرع وبطيخ ومرباء وقطاني (الحبوب). ابن جبیر، الرحلة، ص 142. ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 74.

(2) زريزان، هي من أحسن قرى الأرض، وأجملها منظراً، وأفسحها ساحة، وأوسعها اختطاطاً ومن فضائل هذه القرية ان بالشرق بمقدار ونصف مشهد سلمان الفارسي رضي الله عنه، ابن جبیر، الرحلة، ص 104-105.

(3) المصدر نفسه، ص 162.

(4) الحلة أسست عام 496هـ / 1102م من لدن شيخ عربي شيعي: صدقة بن منصور بن دبیس ابن علي، كمقر لأماراة عربية. رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 56، هامش 176.

التزاحم الشديد، الأمر الذي يؤدي إلى سقوط بعضهم في النهر فيغرق، كما حدث عند عودة الحجيج سنة 579هـ / 1184م⁽¹⁾.

ثم يواصل الركب سيره حتى يصل مدينة الكوفة⁽²⁾ وهي تعد من أمهات المدن العراقية وبعدها يتجهه الركب إلى مدينة النجف⁽³⁾، وهو بظهر الكوفة كأنه حد فاصل بينها وبين الصحراء⁽⁴⁾، ثم يمر الركب بمدينة القادسية⁽⁵⁾ حيث كانت الوقعة الشهيرة على الفرس التي أظهر الله فيها دين الإسلام وأذل المجوس عبدة النار. ومن هنا يتجهون إلى الرحبة وهي قرية بها عين ماء تنبع من أعلاها، كان يبيت الحاج بالقرب منها. ثم يجتاز الركب العذيب وهو واد خصيب تكثر فيه العيون و العمارة بين القادسية والمغيثه وهو حد العراق في العصر الوسيط، وكان من منازل حاج الكوفة⁽⁶⁾ ثم ينزل بمنارة القرون، وهي منارة في بيداء من الأرض، لا بناء حولها⁽⁷⁾ وبازائه مصنع عظيم مملوء بالماء، ثم يسير إلى آثار بناء يعرف بالقرعاء منه مصنع ماء، وله ستة مخازن. وهي صهاريج صغيرة. تؤدي الماء إلى المصانع، ومن

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 163.

(2) الكوفة، يحدثنا ابن بطوطة فيصفها على أنها من المدن الكبيرة، وكان قد غلب عليها الخراب في العصر الأيوبي بسبب الاعتداءات المتكررة من قبيلة خفاجة المجاورة لها. ابن جبير، الرحلة، ص 160-161 رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي النازي، ج 2، ص 54، هامش 166.

(3) النجف: مدينة فيها مشهد الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهي مدينة حسنة في أرض فسيحة، من أحسن المدن العراقية، انظر إلى رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 421. أما ابن جبير فلم يصف أي معلومات عن وصفها بالرغم من تناولها في رحلة ابن جبير، الرحلة، ص 160.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 160.

(5) القادسية، كانت موقعا للمعركة الشهيرة التي انتصر فيها المسلمون عام 15هـ / 637م تحت قيادة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 416. وقد اكتفى ابن جبير بوصفها بأنها قرية كبيرة فيها حدائق من النخيل ومشاع من ماء الفرات. ابن جبير، الرحلة، ص 160.

(6) المصدر نفسه، ص 160، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 416، هامش 264.

(7) المصدر نفسه، ص 160، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 415.

كثرتها حتى لا تكاد الكتب تحصرها ولا تضبطها على حد تعبير ابن جبير⁽¹⁾. وبعدها ينزل الراكب بموضع يعرف ببلورة به صهاريج الماء يستسقي منها الحجيج ويسقون إبلهم، ثم يواصل سيره حتى يصل إلى واقصة⁽²⁾، وكان أهل الكوفة يخرجون للقاء الحاج بها، حاملين إليهم الدقيق والخبز والتمر والفواكه، ويهتئونهم بسلامة العودة⁽³⁾. ثم يسير الراكب عبر الصحراء بطريق وعرف فيه من المصانع الكثيرة، وما من مصنع إلا وفي جانبه قصر مبني من قصور الأعراب، واعتبرها ابن جبير من باب الاعتناء بسبيل وفد الله⁽⁴⁾ فيجتاز العقبة المعروفة بعقبة الشيطان ويبيت بالقرب من صهريج ماء قريب من تلك العقبة ومن ثم يتجه الراكب فيمر على الهيثمين ومنها مصنعان للماء ثم إلى زماله⁽⁵⁾ وهي قرية معمورة وفيها قصر من قصور الأعراب ومصنعان للماء وآبار، وهي من مناهل الطريق الشهيرة⁽⁶⁾، ويواصل سيرة حتى يحل بموضع يعرف بالتناير به صهريج ماء كان يبيت الراكب بالقرب منه.

وبعدها يواصل الراكب سيرة حتى يصل إلى موضع يسمى بالشقوق وفيه مصنعين مملوءين ماء صافيا، فكان الحجيج يبدلون الماء الذي معهم، ويغتسلون وينظفون أثوابهم ويرتاحون به من عناء السفر، ويشير ابن جبير أنه في أحد هذين المصنعين «صهريج عظيم الدائرة كبيرها لا يكاد يقطعه السابح إلا بجهد ومشقة. وكان الماء قد علا فيه أزيد من قامتين»⁽⁷⁾. وبعد أن يتجاوز الراكب الشقوق يمر

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 159.

(2) واقصة، هي وهدة من الأرض منفسحة فيها مصانع للماء مملوءة، وقصر كبير بإزائه أثر بناء. وهي معمورة بالأعراب، وهي آخر مناهل الطريقة، ومنها إلى الكوفة مسيرة ثلاثة أيام. ابن جبير، الرحلة، ص 9. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 415.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 159. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 415.

(4) المصدر نفسه، ص 159.

(5) ذكرها ابن بطوطة بلفظ (زماله) لعلها (زياله) كما ذكرها ابن جبير. ابن جبير، الرحلة، ص 158.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 158-159. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 415.

(7) المصدر نفسه، ص 158.

بموضع يسمى بركة المرجوم⁽¹⁾ ومنه يسير إلى الثعلبية ويازائه مصنع هائل ينزل إليه الحجيج على أدراج كثيرة من ثلاث جهات، هذا وقد عاين ابن جبير من تراحم الناس على ذلك المنهل ما لا يكاد يشاهد مثله في تغلب المدن والحصون بالقتال. «وحسبك أن مات في ذلك الموضع ضغطاً بشدة الزحام وعتكاً تحت الماء بالأقدام سبعة رجال بادروا للمورد الماء فحصلوا على مورد الفناء»⁽²⁾. من الملاحظ إن كثرة صهاريج المياه التي تقع على طول ذلك الطريق الطويل، ماهو إلا دليل على اعتناء الخلفاء و الأمراء العباسيين بسبيل الحاج العراقي. فعلى سبيل المثال يذكر ابن جبير مناقب الأميرة زبيدة في خدمة الحاج بقوله: «والمصانع والبرك والأبار والمنازل التي من بغداد إلى مكة هي من آثار زبيدة بنت جعفر بن ابي جعفر المنصور زوج هارون الرشيد، التي انتدبت لذلك مدة حياتها، فأبقت في هذا الطريق المرافق والمنافع التي تعم وفد الله كل سنة من بداية وفاتها إلى الآن. ولولا آثارها الكريمة في ذلك لما سلكت هذه الطريق»⁽³⁾.

ثم يواصل الراكب سيره حتى يصل إلى موضع يعرف بزرود وهي وهدة (منخفض) في بسيط من الأرض فيها رمال منهالة ومياهه غير عذبة، فكان الحجيج يتركونه إلى موضع يعرف بالأجفر، وهو المكان المشهور عندهم بموضع جميل وبشينة العذريين⁽⁴⁾.

(1) بركة المرجوم، يحدثنا ابن بطوطة بأنها مشهد على الطريق عليه كوخ عظيم من حجارة وكل من مر به رجمه، ويذكر أن هذا المرجوم كان رافضياً فسافر مع الراكب يريد الحج، ف وقعت بينه وبين أهل السنة من الأتراك مشاجرة فسبب بعض الصحابة فقتلوه بالحجارة، يبدو أن الحكاية أخذت من رحلة ابن جبير. فقال «أن أحد الملوك رجمه لأمر استوجب ذلك» ابن جبير، الرحلة، ص 158. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 414.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 157.

(3) المصدر نفسه، ص 158.

(4) جميل وبشينة العذريين، الشاعر جميل وهو من قبيلة عذرة والذي أنشأ الشعر المعروف باسم الشعر العذري، أغلبه كان موجهاً إلى حبيبته بشينة. ابن جبير، الرحلة، ص 157. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 414، هامش 250.

وبعد مسيرة يوم ونصف يصل الراكب إلى فيد⁽¹⁾ وهو حصن كبير يدور به سور، عليه الرض، وأغلب ساكنية عرب يتعيشون مع الحاج في البيع والتجارة، وهناك يترك الحاج بعض زادهم حين وصولهم من بغداد إلى مكة، فإذا عادوا وجدوه، وهو نصف الطريق من مكة إلى بغداد، ومن مدينة الكوفة إلى فيد اثنا عشر يوماً في طريق سهل ميسر تكثر في طياته مصانع كثيرة مملوءة بالماء.

وجرت عادة أمير الحاج إذا دخل هذا الموضع المذكور، أن يكون على تعبئة وأهبة، إرهاباً للعرب المجتمعين لكيلا يطمعوا فيه⁽²⁾. وبعد ذلك يحل الراكب في وادي الكروش، فيقيمون منه يومهم بالرغم من عدم وجود الماء به، ثم ينزلون جبل المخروق، ويسيرون منه إلى الموضع المعروف بسيمرة، وهي موضع معمور، الماء فيه آبار كثيرة إلا أنها زعاق⁽³⁾ (*)، وسكانها العرب يبيعون إلى الحاج اللحم والسمن واللبن بالثياب الخام، ولا يبيعون بسوى ذلك لأنهم لا يقاضونهم إلا بها⁽⁴⁾.

وفي اليوم التالي، جاز الراكب في سيره حتى وصل إلى الحاجز الذي يحتوي على البرك والمصانع المملوءة بالماء، وربما إذا جفت كانوا يحفرون في الأرض المتسعة فيحصلون على الماء بيسر وسهولة، وكان الحجيج يتخوفون من هذا الطريق لقلة الماء، سيما مع كثرة الحجيج الذين لو وردوا البحر لأنزفوه واستقوه، ومنها ينزلون على موضع يعرف بالقارورة في وسط أرض نجد بها مصانع مملوءة بماء المطر، هنالك يبدي لنا ابن جبير استحسانه وانشراح صدره من ذلك الموضع فيقول: «وما أرى أن في المعمور أرضاً أفصح بسيطاً، ولا أوسع أنفاً، ولا أطيب نسيماً، ولا أصح هواء، ولا أمد استواء، ولا أصفى جواً، ولا أنقى تربة، ولا أنعش للنفوس والأبدان، ولا أحسن اعتدالاً، في كل الأزمان، من أرض نجد. ووصف محاسنها يطول والقول فيها يتسع»⁽⁵⁾.

(1) فيد: تقع: في نصف طريق مكة من الكوفة، يودع فيها الحاج ازوادهم وما يثقل من أمتعتهم عند أهلها. ياقوت الحموي، المعجم.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 156. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 413.

(3) (*) زعق الماء والطعام. زعوقاً. كان مرّاً غليظاً لا يطاق شربه.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 155. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 413.

(5) المصدر نفسه، ص 155.

ثم يتجه الركب إلى موضع يعرف بالنقرة فيه آثار مصانع كالصهاريج العظيمة،
قد وجد الركب أحدها مملوءاً بماء المطر، فتزود بالماء حتى عم جميع المحلة،
وبعدها سار الركب إلى ماء يعرف بماء العسيلة حيث يقطع بذلك الركب أرض
نجد إلى تهامة فيحلون بوادي العروس فيتزودون بالماء بعد أن يحفروا في الأرض
بئراً فينبع منها ماء عذب معين، يروي الأعداد الكبيرة من الحجيج التي لا يحصى
لها عدد مع جمالها التي تنيف على عددها⁽¹⁾.

وبعد استصحاب الماء منها لمسيرة ثلاثة أيام يصل إلى المدينة المنورة⁽²⁾
فيقوم بزيارة قبر النبي محمد ﷺ وصاحبيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وبعد
انقضاء أيام معدودة يواصلون سيرهم إلى مكة المكرمة.

2 - الصعوبات والأخطار التي تواجه الحجاج:

كثيرة هي العمليات المتواصلة للاعتداء على قوافل الحجيج في تلك الفترة،
وكل تهاون في مراقبة الطرق لا يؤدي إلى اختلال الأمن وتعرض القوافل للنهب
والسلب فحسب، بل إن المدن تصبح عندئذ مهددة بهجمات القطاع والأطراف
المناهضة للدولة بين الحين والآخر، وعلى العموم فقطع الطرق يعني وجود أزمة
بطالة أو شح موارد بالنسبة لقطاع الطرق، وربما كان يعني أيضاً عملاً سياسياً حيث
تقوم الجماعات بفرض أتاوات على القوافل لتسمح بمرورها وتضمن سلامة أموالها
ونفوس المشاركين فيها⁽³⁾، هذا ما تفعله أكثر القبائل التي تمر القوافل بأراضيها،
والبدو، وسكان الأراضى الفقيرة والرعاة هم أكثر الأطراف ممارسة لقطع الطرق.
إن تفريط الحكام في اتخاذ تدابير العلاج الناجع للمشاكل الاقتصادية والأمنية
يقابله إفراط في نشاط حركة الجماعات المنظمة وغير المنظمة⁽⁴⁾. لذا كان هؤلاء

(1) المصدر نفسه، ص 154.

(2) المصدر نفسه، ص 154. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 412.

(3) إبراهيم حركات، المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، الدار البيضاء، إفريقيا
الشرق، 1998 م، ص 259.

(4) المصدر نفسه، ص 260.

الأعراب مصدراً دائماً من مصادر القلق للحجاج وأمرء الحج، ولم يكونوا يهتمون في سبيل الوصول إلى ما يريدونه من مال ومتاع ما يزهق من ارواح وما يترتب على ذلك من مأس في الطريق بين الحجاز ومصر، حيث الحركة الدائمة، وتشكلت شتى العصابات من قطاع الطرق تنهب وتسلب على الدوام رغم وجود السلطة وسيطرتها على البلاد.

لاحظ العبدري عند مغادرته القاهرة إلى بركة الصحراء ومن ثم البرية الكبيرة التي تقع بين الحجاز ومصر قوماً من العرب صعاليك ينتقلون من موضع إلى موضع آخر، يذكر من صفاتهم: «ليس لهم قوت إلا ما يختارونه من بعيد، وقل ما يظهرون للركب لخبث أفعالهم، ويتربصون الركب ويطالعونه من كل مرقب، فإذا ما رأوا متخلفاً عنه لغفلة أو نوم أو انقطاع عجز أنقضوا عليه فمزقوا أشلاءه، ولو لم يجدوا عليه إلا خرقة واحدة لم يتركوها له»⁽¹⁾.

ويضيف بأنه لولا صاحب مصر (المنصور سيف ابن قلاوون) وحرصه الدائم على الركب وإخراج الحصنة معه بأمر على أكمل ما يكون من الاستعداد والتأهب ما استطاع هو ومن معه من الحجيج أن يسلكوا تلك البرية بطولها وخلاتها إلا من القطاع واللصوص⁽²⁾. ويحدثنا العبدري عن حكاية قبر رجل من العرب امتن قطع الطريق على الحجاج، ويدعى قبر (السفاف)، وذلك عندما مر على وادي القر المتصل بمغارة شعيب في بلاد الحجاز، وكان هذا الرجل لا يكاد يسلم منه أحد لترصده إياهم، واستمر على هذا المنوال إلى أن مرض مرضه الذي توفي فيه. وفي أثناء مرضه وصل إلى مسامعه مجيء بعض الحجاج فاستدعى أبناءه الذين ظنوا أنه سيأمرهم بعدم التعرض للحجاج، والسماح لهم بالمرور وإكرامهم، وأنه قد تاب فأشار إليهم بالنفي فما زالوا يراودونه ويذكرونه بما حل به حتى أضجر منهم، فرفع يده بإشارة إليهم أن سفوهم سفافسمي (السفاف) ثم مات فرجم قبره، من ذلك الحين إلى وقت قدوم العبدري شاهد كوماً عظيماً من الحجارة عليه⁽³⁾.

(1) العبدري، الرحلة، ص 154.

(2) المصدر نفسه، ص 154.

(3) المصدر نفسه، ص 160.

ومن جانب آخر أبدى العبدري استهجانه من تكرار الاعتداءات السافرة لركب الحجيج، ذلك لما نقل إلى مسامعه خبر المقتلة العظيمة التي وقعت للحجاج المغاربة. قبل مجيئه لقرية لفافة ببضع سنين يقول: «ووقعت به في بعض الأعوام في الحجاج مقتلة عظيمة قتلهم العرب وانتهبوهم..، وكان الحجاج مغاربة والركب المصري قد تخلف في ذلك العام فتجاسر المغاربة على النفوذ فاتفق لهم ما اتفق»⁽¹⁾.

ولم تقف الاعتداءات على قوافل الحجيج في الطرق بين مصر إلى بلاد الحجاز، فقد لاحظ العبدري انعدام الأمن وأعمال السلب والنهب التي تمارس عبر الطرق التجارية بالشمال الأفريقي، فالطريق بين تازا وتلمسان لا يخلو من قطاع الطرق، والطريق الذي تقطعه القوافل من فاس إلى الإسكندرية غير مأمون، فالمسافر عندما يخرج من مدينة فاس، لا يزال إلى الإسكندرية في فوضى ظلماء وخبث عشواء، لا يأمن على ماله ولا على نفسه، ولا يؤمل راحة في غده، إذ لم يرها في يومه وأمسه على حد قوله⁽²⁾. وبعض القوافل تدافع عن نفسها بحد السيف، فلا يستطيع الأعراب مناجزتها، وقد يكون النصر حليفها في بعض الأحيان، ويرجع هذا إلى تنظيم الركب وانضباطه، واستعداده الدائم وتأهبه لأي إغارة تغير عليه بين الحين والآخر. في هذا الإطار يذكر ابن جبير تعبئة أمير الحاج العراقي وتأهبه. عندما نزل الركب على حصن فيد. وهو نصف الطريق من بغداد إلى مكة على المدينة. يقول «وإرهاباً للمجتمعين به من الأعراب لكيلا يداخلهم الطمع في الحاج، فهم يلحظونهم مستشرفين إلى مكانهم لكنهم لا يجدون إليهم سبيلاً»⁽³⁾.

ويؤكد ابن بطوطة على ما نقله ابن جبير في ذكر تأهب الركب العراقي وتعبئته في ذلك الموضع⁽⁴⁾ مع أميري العرب مناحي وخيار أبناء الأمير مهنا بن عيسى المفوضين من قبل الملك الناصر قلاوون، في المحافظة على قوافل الحجيج والتجار والمسافرين⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 161.

(2) المصدر نفسه، ص 378، 32، 4.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 156.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 413.

(5) المصدر نفسه، ص 413.

أما طريق مكة والمدينة المنورة، فإن هذا الشر يتطور تلقائياً حيث حركة الحجاج، ففي إحدى الوقفات في الطريق ما بين مكة والمدينة، عاين العبدري شخصاً من الحجاج قد تخلف عن الركب مفترقاً بقرب المدينة، فما أن سار الركب حتى انفردوا به جميعاً وجردوه من ثيابه بعد الضرب المبرح وأثخنوه جراحاً، وبالتالي ظل بالمدينة أياماً منقطعاً لا يستطيع الحراك، لذا لم يلحق بالركب عندما هم بالخروج من المدينة. والعبدري يصف هؤلاء الأعراب من أشد الناس كفراً وضراره مقارنة بقطاع الطرق واللصوص في المسالك الأخرى⁽¹⁾.

ولم يقتصر الأمر على اعتداءات الأعراب على ركب الحاج، بل أصبح أمراء مكة يعتدون على الركب داخل الأراضي المقدسة، وكانوا يطمعون في أموال الحجاج وقد يؤدي ذلك إلى قتال بين الحجاج الذين يقودهم أمير الحج وأمير مكة. فقد حدث أن نهب أهل مكة ركب الحج العراقي سنة 539هـ / 1144م بسبب الخلاف بين أمير مكة هاشم بن فليته وأمير الحج العراقي، وهم داخل المسجد يطوفون ويصلون⁽²⁾. كما نهب أهل مكة الحجاج العراقيين سنة 557هـ / 1162م وعاد جماعة منهم قبل إتمام حجهم⁽³⁾. واغتال باطني سنة 608هـ شخصاً من أسرة قتادة أمير مكة، فجمع الأمير أهل مكة والعبيد والأشراف وهاجم الحجاج بمنى ونصبهم، وأحدث الرعب بينهم ثم بعث بعد ذلك يعتذر إلى الخليفة العباسي⁽⁴⁾. في سنة 571هـ / 1176م حصل قتال بين أمير الحج العراقي طاشتكين وبين أمير مكة لقيام الأخير ببناء حصن على جبل أبي قبيس، فاعتبر الخليفة المستضيء ذلك العمل من مكثرت نوعاً من التحدي له. فقرر عزله من الإمارة وهدم ذلك الحصن فأمد طاشتكين بقوة عسكرية وبما يحتاجه السلاح وآلات القتال وبعدد من النفاطين، وعندما علم الأمير مكثرت بقدومه لعزله جمع ما استطاع جمعه من الأشراف والأعراب، واستعد للقتال.

(1) العبدري، الرحلة، ص 201.

(2) ابن فهد، أتحاف الوري في اخبار أم القرى، ج 1، ص 403.

(3) المصدر نفسه، ص 403.

(4) ابن الأثير، الكامل، ج 6، ص 98. ج 7، ص 20. وانظر تعليق محققه في هذه الصفحة، ص 334.

ولم يحج إلا القليل من أهل مكة ذلك العام⁽¹⁾. وهذه الحادثة قد أكدها الرحالة ابن جبير، غير أنه لم يسهب في تفصيل أسبابها يقول: «وفي أعلاه (جبل أبي قبيس) آثار بناء حصن مشيد كان اتخذه معقلاً أمير البلد عيسى أبو مكتر، فهدمه عليه أمير الحاج العراقي (طاشتكين) لمخالفة صدرت عنه، فغادره خراباً»⁽²⁾.

كما بلغ الاستهتار بالقيم الدينية وبمناسك الحج، حتى أن الحجاج بيتون في عرفة بدلاً من سنة المبيت بمنى وذلك لتوقع «ما يخاف من الأعراب في أطراف النهار وأعقاب الناس، ومن تأخر من الناس أو انفراد. وانسلالهم بين تلك الشعاب، وتوغلهم في الجبال بحيث يتعذر الإيجاف عليهم بخيل أو ركاب. وربما انتهب قطاع العرب بعض من تأخر من أهل الركب»⁽³⁾.

كما كان الحجاج لا يرمون الجمرات في اليوم الثالث خوفاً من العرب (الشعبيين) الذين عرفوا بشراستهم إزاء الحجاج خصوصاً إذا ما علموا بقلعة العسكر في الركب العراقي المكلف من قبل الخليفة أو جند أمير مكة. يذكر ابن جبير أن الحاج ينفصل إلى مكة، وقد اختصر الوقت في يومين حيث يرمي تسعا وأربعين حصاة، وذلك خوفاً من العرب الشعبيين، وكان القديم يرمون سبعين عندما كان الأمن مستتباً في أرجاء مكة⁽⁴⁾.

كما بلغ من غياب السلطة الرسمية عن تأمين الحجاج أن العرب الشعبيين يقطعون الماء إلى عرفات، ولا يرضون بجلبه إلا بفدية من المال الوفير. فكان لزاماً على الحجاج الاستجابة لمطالبهم لتفادي وهج الشمس وحرارتها. يذكر ابن جبير عن الوزير جمال الدين - وزير صاحب الموصل - الخصال الحميدة، فهو يقوم بجلب الماء إلى عرفات عندما كان عرب بنى شعبة يقطعون المجلوب من الماء، فافتدى بذلك بوظيفة من المال كبيرة على أن لا يقطعوا الماء عن الحاج، وبهذا الصنيع تنعم الحجاج بنعمة جلب الماء إلى عرفات، والأمان من اعتداء عرب بنى

(1) الفاسي، العقد الثمين، ج 7، ص 257-276.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 74.

(3) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 87.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 118-134-135.

شعبة عليهم، ولكن كان هذا في بضع سنين، فلما توفي الرجل رحمه الله عادوا إلى فعلتهم الذميمة⁽¹⁾.

ولم يقتصر الأمر على اختلال الأمن في الأماكن المقدسة كاعتداء الأعراب الشعبيين في عرفات، بل أصبحت منى موضعاً تصير فيها المناوشات والصراعات بين الطوائف والأجناس، وذلك لأنها تتمتع بسوق من أعظم الأسواق خلال ثلاثة الأيام في موسم الحج فها هو ابن جبير يذكر خبر إحدى المناوشات العظيمة بين عبيد مكة والأتراك العراقيين في سوق منى، والتي نجم عنها الفتنة والبلبلة بين صفوف الناس، حتى وصل الأمر إلى إسلال السيوف ورمي السهام بين بعضهم البعض، إلا أنها انطفئت سريعاً، وكأنها من الأمور الاعتيادية التي قد اعتاد عليها الحاج في منى⁽²⁾.

إلى جانب ذلك. يحدث أن يقع نهب للحجاج وهم يؤدون شعائر الحج بمكة، فهذا ابن بطوطة يذكر لنا خبر الصبي الصغير الذي سرق بعض الحجاج في مكة فأقاموا عليه الحد أمام أنظار الناس نتيجة ما اقترفت يده. يقول: «كان تقي الدين المصري محتسباً، وكان له دخول فيما يعنيه وفيما لا يعنيه، فاتفق في بعض السنين أن أتى أمير الحاج بصبي من ذوي الدعارة بمكة قد سرق بعض الحجاج، فأمر بقطع يده، فقال له تقي الدين: إن لم تقطعها بحضرتك وإلا غلب أهل مكة خدامك عليه فاستنقذوه منهم وخلصوه، فأمر بقطع يده في حضرته، فقطعت...». كل هذا لم يكن كافياً، فقد استشرى الفساد والانحلال حتى بين أوساط القائمين على أمر الدين، ففي سنة 581هـ / 1186م نفذ أمر الأمير مكثراً بالقبض على زعيم الشيبين محمد بن اسماعيل الذي كان مشرفاً على حجابة الكعبة آنذاك، ونهب منزله وعزله لهنات نسبت إليه «لا تليق بمن نيّطت به سدانة البيت العتيق»⁽³⁾. ورغم أننا لم نستطيع معرفة تلك الهنات، إلا أنها تبدو اختلاسات أو سوء أخلاق قام بها محمد ابن اسماعيل أدت بالأمير مكثراً إلى عزله. ولكن الأمر لم يستمر طويلاً، إذ لم يلبث

(1) المصدر نفسه، ص 89.

(2) المصدر نفسه، ص 135.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 122.

أن أعاده إلى منصبه مقابل خمسمائة دينار مكية استقرضها ودفعها، وينتقد ابن جبير ذلك المشهد العجيب فقال: «فطال التعجب من ذلك والاعتبار، وتحققنا ان اظهار القبض عليه لم يكن غيره ولا انفة على حرمان الله المنتهكة على يديه، مع كونها في خطة دونها الخلافة رفعة، والحال تشبه بعضها بعضاً، وإلى الله المشتكى من فساد ظهر حتى في أشرف الأرض، وهو حسبنا ونعم الوكيل»⁽¹⁾ من جهة أخرى. أشار ابن خلدون في رسالته الجوابية إلى ابن الخطيب سنة 769هـ / 1367، ما آل إليه وضع الحاج من سوء والإهمال في المشرق العربي في ذلك العهد. فقال: «وأما الشرق فأخبار الحاج هذه السنة من اختلاله، وانتقاض سلطانه، وانتزاع⁽²⁾(*) الجفأة على كرسيه، وفساد المصانع والسقايات الم المعدة لوفد الله وحاج بيته ما يسخن العين ويطيل البث حتى لزعموا أن الهيعة⁽³⁾(*) أتصلت بالقاهرة أياماً وكثر الهرج في طرقاتها وأسواقها»⁽⁴⁾. ولقد أشار إلى هذا الجو المفعم بالفوضى والاضطراب كل من أرخ لهذه الفترة، وهكذا يذكر ابن حجر أمثلة كثيرة لعمليات الاعتداء والسرقة التي تعرض لها الحجاج والمسافرون، ففي محرم عام 800هـ / 1397م نهبت ودائع الحجاج بالعقبة⁽⁵⁾. كما كانوا يتعرضون لنهب عادة في الطريق بين مكة وينبع، أو بين المدينة وينبع أيضاً⁽⁶⁾.

أما صاحب كتاب (شفاء الغرام) فقد أشار إلى حالات كثيرة تفيد الضرر الذي ألحق بالحجاج من فتن واضطرابات في مكة وغيرها من بلدان المشرق، ففي سنة 761هـ كان بمكة فتنة عظيمة بين أهلها والترك⁽⁷⁾. بينما في سنة 777هـ كان بمكة

(1) المصدر نفسه، ص 124.

(2) (*) الهيعة: كل ما أفزعك من صوت أو فاحشة تشاع.

(3) (*) نزأ بين القوم: نزغ وأغرى بينهم، يقال: نزأ الشيطان بينهم. - رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 390.

(4) التعريف بابن خلدون، ص 126.

(5) ابن حجر، أنباء الغمر، ج 2، ص 8.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 316-379.

(7) تقي الدين الفاسي، شفاء الغرام، ص 297.

قتل ونهب في الحجاج في يوم التروية⁽¹⁾، كذلك تعرض الحجاج إلى نهب في منى وفي طريق مكة⁽²⁾.

أما في سنة 787هـ فقد حج الركب العراقي بعد انقطاعه برهة من الزمن وكان حجاجه قليلين، وفي سنة 803هـ لم يحج أحد من الشام على الطريق المعتاد، كذلك لم يحج العراقيون في سنوات عدة منها 821، 822، 823، 824هـ⁽³⁾.

3 - تنظيم ركب المحمل:

المحمل عبارة عن أعواد من خشب على شكل هودج، شكله مربع ذو سقف يأخذ في الارتفاع من الجوانب إلى الوسط الذي فيه قائم ينتهي بهلال، وكان يسدل على ذلك الهيكل الخشبي كسوة إما من الحرير أو خز أو غيره وكان يوضع على ظهر جمل عند السفر⁽⁴⁾. وكان أول من استحدث المحامل في طريق مكة الحجاج بن يوسف الثقفي⁽⁵⁾.

هذا وقد ذكر صاحب درر الفوائد: «أن المحامل التي اعتادت أن ترد من الأقاليم إلى الحجاز أربعة: العراقي والمصري والشامي واليمني. وحج في بعض السنين الحلبيون بحمل وحج آخرون في سنين مختلفة»⁽⁶⁾. ومن أحفل المحامل أبهة وزينة المحمل العراقي، لأن مقر الخلافة العباسية كان في العراق، وكان معول أقاليم الإسلام على ما يصدر منها ويرد إليها، والولايات والأمور الدينية والدنيوية، لذلك فقد اهتم الخلفاء اهتماماً بالغاً بالمحمل، وكانوا ينفقون عليه بسخاء، خصوصاً

(1) المصدر نفسه، ص 298.

(2) المصدر نفسه، ص 302.

(3) المصدر نفسه، ص 297-298-302.

(4) إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ب. ت، ج 2، ص 304. حميل حرب، الحجاز واليمن، ص 182.

(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 10، ص 273.

(6) الجزيري، درر الفوائد، ص 139.

عندما حجت السیده زبیده زوج الخلیفة هارون الرشید والتي أنفقت المبالغ الطائلة في بناء الصهاريج في درب الحاج لتوفير المياه لهم عبر الصحراء المقفرة⁽¹⁾.

وفي السياق نفسه، يذكر ابن جبير اهتمام الخلیفة العباسي أبي العباس أحمد الناصر لدين الله ابن المستضيء بالمحمل العراقي اهتماماً بالغاً، إذ جعلها «جميلة المنظر، بهیة العدة، رائقة المضارب والابنية، عجیبة القباب والأروقة، على هیئات لم یَر أبدع منها منظرًا»⁽²⁾. وقد أعجب ابن جبير أیما إعجاب من سرادق مضرب الأمير العراقي، فهو یشبها «كالسور المضروب كأنها أبواب القصور المشیدة، یدخل منها إلى دهالیز ثم یفضی منها إلى الفضاء الذي فيه القباب، وكأن هذا الأمير ساکن في مدينة قد أحرق بها سورها تنتقل بانتقاله وتنزل بنزوله. وهي من الأبهات الملوکیة التي لم یعهد مثلها عند ملوک المغرب»⁽³⁾. كما اعتنى السلطان أبو سعید خذابندا بالمحمل عناية تامة، إذ كساه بالحرير ورصعه بالذهب واللؤلؤ والیاقوت، وأنواع الجواهر الأخرى، حتى بلغت قيمة الحلیة مائتين وخمسين ألف دينار، وجعل للمحمل خزاناً یسبل علیه إذا وضع على ظهر الجمل⁽⁴⁾.

أغدق ابن بطوطة في المديح على ركب الحاج العراقي في عهد السلطان أبو سعید لما انفصل عن مكة في صحبة أمير ركب العراق متجهاً إلى بغداد، فمن جملة مشاهداته على سبیل المثال: «النواضح الكثيرة لابناء السبیل یستقون منها الماء، وجمال لرفع الزاد للصدقة، ورفع الأدوية والأشربة والسكر لمن یصیبه المرض وإذا نزل الركب طبخ الطعام في قدور نحاس عظیمة تسمى الدسوت، وأطعم منها ابناء السبیل ومن لا زاد معه.

«وفي الركب جملة من الجمال یحمل علیها من لا قدرة له على المشي، كل

(1) سبط بن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، حيدر آباد، الركن، الهند، 1951، ج 17، ص 220. أنظر إلى ابن جبير، الرحلة، ص 158.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 132.

(4) إبراهيم رفعت، مرآة الحرمين، ج 2، ص 304.

ذلك من صدقات السلطان أبو سعيد ومكارمه⁽¹⁾. من خلال نص ابن بطوطة عرفنا أهمية إسهامات السلطان العراقي في توفير الحماية الطبية للقوافل التي يتألف منها الحجاج بصرف النظر عن جنسياتهم وانتسابهم لأية جهة، فنرى المطايا التي تحمل الزاد والدواء في آن واحد، وذلك على نفقة السلطان أبي سعيد خدابنده سلطان العراق مما يشبه اليوم ما نسميه بالمستشفيات المتنقلة، إذن فالتطور الخدماتي المستحدث كان له الأثر في تفعيل حركة نشاط القوافل التجارية والحجاجية آنذاك.

من جانب آخر، كان المحمل الذي يحمل كسوة الكعبة بيد السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون، بما أضفى على ركب المحمل صفه الرعاية والاهتمام باعتبار أن له الحق السياسي والديني في ترتيب نفقات الحرمين الشريفين. يقول ابن بطوطة: «والملك الناصر هو الذي يتولى كسوة الكعبة الكريمة، ويبعث مرتبات القاضي الخطيب والأئمة والمؤذنين والفراشين وما يحتاج له الحرم الشريف من الشمع والزيت في كل سنة»⁽²⁾. كما لم نجد ذكراً ليوم المحمل في مدونات الرحلات المغربية والأندلسية إذا ما استثنينا رحلة ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري، ففي ذلك الوقت كانت كسوة الكعبة وما يلزم الحرمين الشريفين، والصدقات التي توزع على فقرائها، في مقدمة المحامل وكان أميره مقدماً في الرتبة والمنزلة. فقد جرت العادة المصرية في يوم المحمل أن يتجمع الحجاج بالقاهرة، وتعد الدولة الكسوة للكعبة حتى إذا كان منتصف شوال، جلس السلطان بالميدان وعرضوا عليه كسوة الكعبة، والبرقع، وكسوة مقام إبراهيم، ثم يشقون القاهرة بصحبة المحمل يراه الناس ويتبركون به، ويخرج أمام المحمل الجمال الكبار، وأمامها الطبول والزمور، وقضاة المحمل الأربعة وأمير الحاج وأعيان الحجاج⁽³⁾. وكان يقام للمحمل بالقاهرة دورتين كل سنة فالدورة الأولى في رجب وكانت بدايتها في عام 675هـ على عهد الظاهر بيبرس، والثانية في نصف شوال وبدأ ذلك من سنة 700هـ⁽⁴⁾.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 411-412.

(2) المصدر نفسه، ص 410.

(3) علي بن حسين، العلاقات الحجازية المصرية، ص 77.

(4) رفعت باشا، مرآة الحرمين، ص 308.

يصف لنا ابن بطوطة يوم المحمل بمصر فيقول: «وهو يوم دوران المحمل يوم مشهود، وكيفية ترتيبهم فيه أنه يركب قضاة القضاة الأربعة ووكيل لبيت المال والمحتسب، ويركب معهم أعلام الفقهاء، وأمناء الرؤساء، وأرباب الدولة ويقصدون جميعاً باب القلعة: دار الملك الناصر فيخرج إليهم المحمل على جمل وأمامه الأمير المعين للسفر إلى الحجاز في تلك السنة، معه عسكريه والسقاؤون على جمالهم ويجتمع لذلك أصناف الناس من رجال ونساء، ثم يطوفون بالمحمل وجميع من ذكرنا معه بمديتي القاهرة ومصر، والحداة يحدون أمامهم ويكون ذلك في رجب فعند ذلك تهتج العزمات وتنبعث الأشواق وتتحرك البواعث ويُلقى الله تعالى العزيمة على الحج في قلب من يشاء من عباده، فيأخذون في التأهب لذلك والاستعداد»⁽¹⁾.

يلاحظ أن قافلة المحمل أخذت نوعاً آخر من التنظيم، ينقسم بمقتضاه ركب الحاج إلى قافلتين أو ركبين: فيسمي أحدهما «الركب الأول» ويسمى الآخر «ركب المحمل» والفاصل بينهما في السير ذهاباً وإياباً يوم وليلة⁽²⁾.

ولقد شاهد الرحالة البلوي ذلك النوع من التنظيم، فهو يذكر موافقة قدومه إلى مدينة الكرك مع وصول المحمل الدمشقي والمركب الحلبي، فضلاً على تجهيز الركب الكرّكي الذي من عادته المبادرة في التقدم والإسراع قاصداً السبق في أول وافد على تلك البقاع الشريفة، وبعدها يذكر سيرة مع ذلك المحمل الذي يخرج في الغالب يوم الاثنين من شهر شوال على حد تعبيره، ويبدأ موكب من عند الثنية العلية. يقول البلوي: «فسرنا في جيش كثيف وعدة ظاهرة تحت أعلام فخمة وطبول هادرة، وأخذنا السير ليلاً ونهاراً، وفصل السرى أظلاماً وأقماراً، وتقطع أرضاً صحراء مخوفة القطع، جرداء كالنطع، سوداء مثل القطع، يخطئ الدليل سمتها، ويضل السبيل عوجها وأمتها نخترق فيها كل خرق وتموج فيها عند كل صبح...»⁽³⁾.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 221.

(2) علي بن حسين، العلاقات الحجازية المصرية، ص 79.

(3) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 277.

يبدو أن الركب الذي سار معه البلوي ركب رسمي منتظم، بيد أنه أسبغ عليه الصبغة السياسية والدينية، فالركب يتكون من جنود وحرس كثيف، وأعلام سلطانية، وآلات موسيقية أعطت للركب صفة الهيبة السلطانية والأبهة الملوكية.

ثم يبين البلوي أن الغرض من هذا التقسيم هو تسهيل المسير، واجتناب مخاطر الطريق والزحام على صهاريج المياه⁽¹⁾.

أ. إمرة الحج:

قال النبي ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم» (رواه أبو داود)، فأوجب النبي ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر منبهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع. فتعين بذلك التأمير على حجاج بيت الله الحرام شرعاً وهم في الغالب حشد عظيم. فيجب على ولي الأمر البحث عن المستحقين المؤهلين للولايات وبالأخص ولاية إمرة الحج فإنه منصب جليل، وعمل مقداره نبيل يجتمع فيه العلماء والفقهاء والأولياء والصلحاء والقوى والضعيف والبادن والنحيف والنساء والصبيان والأتباع والغلمان.

فإمرة الحج تعتبر ولاية سياسية وتديراً من أجل المراتب الدينية، وأعظم الوظائف لأنه يقود جموع المسلمين في أداء مناسكهم، وينوب عن ولي الأمر في خدمة الحرمين الشريفين.

واجبات أمير الحج:

1- أن يجمع الناس في حلهم وترحالهم حتى لا يتفرقوا فيخشى عليهم التواني والتعزير.

2- عملية الترتيب في المسير والنزول بتوزيعهم على مجموعة من القواد، وذلك حتى لا يتنازعوا ولا يضلوا.

3- الرفق في المسير حتى لا يعجز ضعيفهم ولا يضل عنه منقطعهم.

4- أن يسلك بهم أسهل الطرق ويتجنب أوعرها وأضيقتها.

(1) المصدر نفسه، ص 277.

- 5- أن يسير بهم إلى الماء إذا نقطعت، والمراعي إذا قلت.
- 6- أن يحرسهم عند حلّهم ويحوطهم بأتباعه وحرسه إذا ساروا حتى لا يتخبط بهم عابث ومفسد.
- 7- أن يمنع عنهم من يصدّهم عن المسير ويدفع عنهم قطاع الطرق واللصوص.
- 8- أن يصلح بين المتشاجرين، ويتوسط بالقسط بين المتنازعين ولا يتعرض للحكم بينهم إجباراً إلا أن يُفوّض الحكم إليه.
- 9- أن يقوم زائفهم ويؤدّب خائنهم، ويقيم عليه الحد، أما إذا دخل بلداً قبل إقامة الحد فلوالي البلد إقامته.
- 10- أن يراعي الوقت حتى لا يفوتهم الحج، حتى لا يلجئهم ضيفه إلى الحث في السير وإذا وصل إلى الميقات أمهلهم للإحرام، وإقامة السنن، وإن كان في متسع من الوقت سار بهم إلى مكة ليخرجوا مع أهلها إلى المناسك، أما إذا كان الوقت ضيقاً، سار بهم إلى عرفة حتى يدركوا الحج⁽¹⁾. على أن مراعاة هذه الواجبات بدقة من ناحية الشكل غير كاف، إذ لم يكن أمير الحاج مطاعاً ذا رأى وهيبة وشجاعة. لذا فقد عظم سخط الجزيري على ما انتهى إليه حال إمرة الحاج من هوان. فصار يسعى في هذه الأمور وفي مناصب بابها من ليس بمحبوب ولا مرغوب، وقد تولاها كشاف الجسور ومن لا خبرة لديه بالأمور، وأسافل الناس ونفر العسكر...⁽²⁾.
- على أنه إذا كان من الواجب ذكر ما آلت إليه حال أمراء الحج في سعيهم نحو الإصلاح، فواجب أيضاً ذكر محاسن ومآثر بعض الأمراء من الذين فهموا مقتضيات حقوق الإمرة، وقاموا بواجباتهم خير قيام، وخير مثال في ذكر محاسن أمراء الحج ما نقله ابن جبير عن الأمير طشتكين - أمير العراقي المخول من الخليفة العباسي. يقول في نصه: «وسيرة هذا الأمير بالرفق بالحاج والاحتياط عليهم

(1) راجع تلك الشروط إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين، ج 2، ص 298-299. جميل حرب، اليمن والحجاز، ص 183-184.

(2) الجزيري، درر الفرائد، ص 88-89.

والاحتراس لمقدمتهم وساقاتهم وضم نشر ميمنتهم وميسرتهم سيرة محمودة، وطريقته في الحزم وحسن النظر طريقة سديدة، وهو من التواضع ولين الجانب وقرب المكان على وتيرة سعيدة، نفعه الله ونفع المسلمين به»⁽¹⁾.

كما يزودنا ابن بطوطة عن محاسن إمرة الحاج العراقي، فقد ذكر ان إمارة الحاج كانت للشيخ شهاب الدين قلندر المنسوب للطريقة القلندرية في التصوف. يقول: «خرجت عن مكة صحبة أمير ركب العراق البهلوان محمد الحويج، وهو من أهل الموصل، وكان يلي إمارة الحاج بعد موت الشيخ شهاب الدين قلندر، وكان شهاب الدين سخياً فاضلاً عظيماً الحرمة عن سلطانه يحلق لحيته وحاجبيه على طريقة القلندرية»⁽²⁾.

وكانت الإمارة تعود على الأمير بمنافع مادية، لكن لم يقف على معلومات عنها في مدونات الرحالة، إلا ما يتصل بأواخر العصر المملوكي⁽³⁾.

ب. الموظفون الملحقون بقائد المحمل:

ليست لدينا إشارات عن ماهية وظائف الموظفين بالتحديد، إلا أن هناك بعض النصوص التي توضح بدورها الأعوان والأتباع الذين يخدمون القائد في الحل والترحال، من هذا المنطلق يذكر ابن جبير محلة الأمير العراقي في مكة، معللاً في حديثه بأن هذه المحلة كان فيها حجاب الأمير وخدمه وحاشيته وأنهم يتحلون بمزايا البذخ والترف المبالغ فيه. يصف ذلك بقوله: «ولسائر الأمراء الواصلين صحبة هذا الأمير مضارب دون ذلك لكنها على تلك الصفة، وقباب بديعة المنظر عجيبة الشكل قد قامت كأنها التيجان المنصوبة»⁽⁴⁾.

عادة يلي الأمراء في المهام الرسمية في المحمل، القاضي والخطيب المقدم من قبل الخليفة العباسي للخطبة والقضاء بمكة في موسم الحج، يذكر ابن جبير في

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 163-164.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 411.

(3) انظر إلى المخصصات المالية لأمير الحاج: الجزيري، درر الفرائد، ص 112.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 132.

موسم الحج أن القاضي الخطيب العراقي كان ليس جديراً باستحقاق المنصب بقوله: «أنه في اليوم الثاني من يوم النحر بعد رمي الجمرات. خطب الخطيب بمسجد الخيف ثم جمع بين الظهر والعصر، وهذا الخطيب وصل مع الأمير العراقي مقدماً من عند الخليفة للخطبة والقضاء بمكة على ما يذكر، ويعرف بتاج الدين. وظاهر أمره البلادة والبله لأن خطبته أعربت عن ذلك، ولسانه لا يقيم الاعراب⁽¹⁾»⁽²⁾.

كذلك من الوظائف الملحقة بقائد المحمل، وظائف المنشدين والمراقبين الذين يضبطون ركاب القافلة، والمشرفين أيضاً على الدواب من خيول وجمال التي تحمل حاجيات الحجاج. وهذه الوظيفة يصفها ابن جبير على أنها من عجائب شؤون الركب العراقي، فهو يصف النازل في منزل من منازل هذه المحلة، بأنه إذا ما خرج منها لبعض الحاجة ولم يكن له دليل يستدل به ضل وضاع بين الأعداد الهائلة من الحجيج. لذا يضطر إلى الوصول إلى مضرب الأمير ويرفع مسأله إليه، فيأمر الأمير أحد المنشدين والهاةفين بأوامره ان يردفه خلفه على جمل ويطوف به المحلة كلها، يذكر له اسمه واسم جماله واسم البلد الذي هو فيه، وبالتالي يقع عليه أهله وذويه، فيؤديه إليهم، وإذا لم يفعل ذلك لكان آخر عهده بصاحبه، إلا أن يلتقطه التقاطاً أو يقع عليه اتفاقاً⁽³⁾.

ومن الوظائف الملحقة بقائد الحملة التي ذكرها ابن جبير (الطبال) الذي مهمته إعلام الناس بالقدوم والرحيل. يقول «ثم ضرب الأمير طبله للإنداء بالرحيل، ويسمونه الكوس، لم يكن بين استقلال الرواحل بأوقارها ورحالها وركابها إلا كلا ولا، فلا يكاد يفرغ الناقر من الضربه الثالثة الا والركاب قد أخذت سبيلها. كل ذلك من قوة الاستعداد، وشدة الاستظهار على الأسفار»⁽⁴⁾. ومنها وظيفة حامل المشاعل، والمشاعل أنواع: تستخدم لإضاءة قبة أمير الحاج ومساعدته وهي توقد بالدهن، والبعض بالخشب الذي يستعمل لمفتش الجمال، وقائد الجند، وقواد الهوادج،

(1) أي أنه يلحن متساهلاً في أمور العربية.

(2) المصدر نفسه، ص 134.

(3) المصدر نفسه، ص 140.

(4) المصدر نفسه، ص 141.

والسائرون من العامة. يقول ابن جبير: «وإسراؤها بالليل موقدةً يمسكها الرحالة بأيديهم، فلا تبصر قشاوه من القشاوات إلا وأمامها مشعل، فالناس يسرون منها بين كواكب سيارة توضح غسق الظلماء، وتباهي بها الأرض أنجم السماء»⁽¹⁾.

ومنها وظيفة مبشر الحاج الذي لا يتوانى في الإخبار برؤية الهلال متى شهد ذلك ثقات من أهل الزهد والورع وسواهم من الواصلين من المدينة المكرمة، ويتوجه بالبشارة إلى القاضي ليقرب تلك الرؤية، ويسير مسرعاً حتى يبلغ الحاج رؤية الهلال كي يشعروا بالأمن والسلامة. وقد عاين ابن جبير الإعلام بيوم عرفة الذي وصفه باليوم العصيب، ذلك لأن الشهادة بقيت مضطربة في أمر الهلال المبارك إلى أن توصلت الأخبار برؤيته ليلة الخميس، لكن القاضي أرجأ الأمر إلى وصول المبشر المعلم بوصول الأمير العراقي ليتعرف من قبله ما عند أمير الحاج في ذلك، ولما كان يوم السابع من شهر ذي الحجة وصل هذا البشير أماناً وتسكيناً للنفوس الشاردة، وبالتالي صبح الأمر عند القاضي فأوجبت خطبته في ذلك اليوم حيث أعلمهم أن غدهم هو يوم الصعود إلى منى، وأن وقفهم تكون يوم الجمعة⁽²⁾.

ومنهم أيضاً: العسس الذين يطوفون ليلاً على الحجيج يتعرفون الأخبار ويمنعون ما عساه أن يقع من الشجار، كما كان ملحقاً بالمحمل قاض للفصل في المنازعات وفقاً للشريعة الإسلامية⁽³⁾.

أما عن ترتيب ابن بطوطة للموظفين الملحقين بقائد المحمل خلال القرن الثامن الهجري فيورد ما يلي: «وكيفية ترتيبهم فيه أنه يركب قضاة القضاة الأربعة (الحنفي، الشافعي، المالكي، الحنبلي)، ووكيل بيت المال، والمحتسب، ويركب معهم أعلام الفقهاء وأمناء الرؤساء، وأرباب الدولة. ويقصدون جميعاً باب القلعة: دار الملك الناصر فيخرج إليهم المحمل على جمل وأمامه الأمير المعين لسفر الحجاز في تلك السنة، معه عسكره والسقاؤون على جمالهم»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 141.

(2) المصدر نفسه، ص 128.

(3) إبراهيم رفعت، مراة الحرمين، ج 2، ص 302.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 221.

وهذا الترتيب المحكم الذي كشفه ابن بطوطة دليل على ما حصل للديوان الإداري المملوكي من حداثة وتطور، وهنا نتساءل لماذا اهتم المماليك بتنظيم وترتيب المحمل في كل عام؟

أولاً: لأن المماليك شعروا بعظم المسؤولية التي وقعت على عاتقهم في تحمل التكاليف والسهر على راحة الحجيج، خصوصاً بعد انفتاح المماليك بعلاقاتها الخارجية مع بلاد المغرب العربي، الأمر الذي نتج عنه تزايد أعداد الحجيج في كل سنة، فالمماليك أكدوا في عدة مناسبات قولاً وعملاً حمايتهم للمغاربة في الذهاب والإياب، لذا يتم التركيز على حماية الركب وطريق الحجاج والحفاظ على الأمن.

ثانياً: جرت العادة أن المحمل يخرج من العراق بحلته العظيمة، وذلك لأن بغداد حاضرة الخلافة العباسية فكان لزاماً عليها الإشراف على كل مستلزمات ركب المحمل الذي يحمل في جنباته المحمل المقدس المكسي بكسوة الكعبة الشريفة، ولما انطفأ بريق العراق بسبب الكوارث والأزمات المتلاحقة، وخصوصاً غزو التتر من الشرق، ضعف مركزها السياسي والديني، وبطبيعة الحال تحولت تلك المركزية إلى مصر، حيث حكم المماليك مصر والشام، فالمماليك شعروا بحجم المسؤولية التي على عاتقهم فقاموا بتحمل كافة النفقات الخاصة بالحرمين الشريفين التي منها المحمل المقدس الذي يرسل من قبل السلطان أو من ينوب عنه في كل عام.

ثالثاً: كان للركب أثر كبير في ربط المشرق بالمغرب، وتنشيط الرحلة من المغرب وإليه، نظراً لما يصحب الركب عادة من علماء وعلية القوم، ممن لهم رغبة في تأدية الفريضة أو لقاء الشيوخ، والمعروف عن الملوك المرينيين تنظيمهم لركب الحاج المغربي، ولا يمكننا أن نلم بجميع أصناف الركب المغربي للحجاج كالركب الفاسي، السجلماسي، المراكشي أو البحري⁽¹⁾، وإنما يكفينا عظم مناسبة ذهاب الركب إلى الحجاز عن طريق مصر الذي يتيح أيضاً اشتراك المغاربة عملياً

(1) محمد المنوني، ركب الحاج المغربي، ص 9.

في مهرجان المحمل المصري بالقاهرة، وذلك بحمل جانب من كسوة الكعبة الشريفة ومرافقته في الطريق من مصر إلى مكة، وهذا تشریف ما بعده تشریف لمن يظفر به، فالغالب يرافق الركب من أجل نيل هذا الشرف، وظل الأمنية الغالية حتى في الأعصر التي تلت العصر المريني⁽¹⁾.

4 - مناسك الحج:

الحج هو زيارة مكة المكرمة لأداء المناسك التي تنص عليها الشريعة في وقت معين. ومناسك الحج تؤدى مرة في السنة من اليوم الثامن إلى اليوم الثاني عشر من الشهر الأخير من السنة القمرية أي ذي الحجة، وإذا صادف اليوم العاشر من هذا الشهر يوم الجمعة فإن الحج يسمى «الحج الكبير»، لذا يجتذب عدداً كبيراً جداً من الحجاج⁽²⁾. وتجدر الإشارة أنه حدث في بعض مواسم الحج المخالفات بسبب الجهل أو الفتن أو الاضطرابات أو الخوف من الأعراب، ولا ينجلي لنا ذلك إلا بإلقاء الضوء على ما أورده الرحالة المغاربة والأندلسيون من ملاحظات ومعاينات تشرح أدق التفاصيل لفتن وحوادث وبدع غريبة، البعض منها يجمعون على حدوثها واستمراريتها، وبعضها الآخر استحدثت في فترة زمنية وجيزة مرّت ثم مر السحاب.

جرت العادة أن الحجاج بعد أن يتجمعوا في مكة، يصعدون في اليوم الثامن من ذي الحجة (يوم التروية) إلى منى للمبيت بها على حسب سنة النبي ﷺ استعداداً للمسير منها إلى عرفة للوقوف بها في اليوم التالي. يذكر ابن جبير الذي حج سنة 579هـ / 1174م، أنه لم يستطع المبيت بمنى، وأن الحجاج اضطروا للتوجه من منى إلى عرفات خوفاً من الشعبين⁽³⁾. وفي ذلك العام قدم الأمير عثمان الزنجيلي هارباً من سيف الإسلام طغتكين، ورغم سوء سلطته على أهل اليمن، إلا أنه قدم خدمة جليلة بحق للحجاج، عندما تقدم بجميع أصحابه إلى المضيق الواقع

(1) المصدر نفسه، ص 21.

(2) يفيم ريزقان، الحج قبل مئة سنة، ص 189.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 129.

بين جبلين بين مزدلفة و عرفات، و نصب قبة له ليسر على الحجاج العبور دون أن يعترضهم أحد، و طلب من فرسانه صعود الجبل الشمالي الذي يتجمع فيه البدو للإغارة على الحجاج، ليحولوا بينهم و بين تحقيق ذلك. و قد صعد أحد الفرسان على ظهر فرسه إلى قمة الجبل الذي كان في غاية الوعورة. ولم يستطع الشعبيون أن يفعلوا شيئاً⁽¹⁾.

ويشير ابن رشيد الذي حج في سنة 684هـ، بموافقة الجمهور في التوجه إلى عرفات والمبيت بها، وتركهم سنة المبيت بمنى لتوقع ما يخاف من الأعراب في أطراف النهار وأعقاب الليل، فبعدهما وصل ابن رشيد ومن معه من الحجاج إلى عرفات، لاحظ انتهاب قطاع العرب لبعض من تأخر من أهل الركب وكانت دوافعهم القتل والسلب⁽²⁾.

بعد ذلك يسير الحجاج عادة من منى إلى وادي محسر ليتوجهوا منه إلى مزدلفة أو المشعر الحرام، ومنها إلى عرفات في اليوم التاسع من ذي الحجة دون المرور بمكة. و عرفات بسيط من الأرض مد البصر، لو كان محشراً للخلائق لوسعهم على حد قول ابن جبير⁽³⁾.

ويحذق بذلك البسيط جبال كثيرة وآخرها جبل الرحمة، وفيه وحوله موقف الناس عامة، وكان يوجد في ذلك الوقت علمان يبينان حدود عرفات على بعد حوالي ميلين عن جبل الرحمة.

والأرض الواقعة دون العلمين هي حرم، أما التي أمامها فهي حل. وبمقربة منهما مما يلي عرفات، بطن عرفة، الذي أمر النبي ﷺ بالارتفاع عنه بقوله: «عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرفة»، وقد كان بعض الجمالين عشيه الوقفة ربما تحاشوا الزحمة في النفر واستدرجوهم بالعلمين إلى أن يصلوا بهم إلى ابعده منه أحياناً فيبطلوا على الناس حجهم، أما المتحذر والمتحفظ لا ينفر من الموقف حتى

(1) المصدر نفسه، ص 129.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 87.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 130

يتمكن من رؤية سقوط القرصة من الشمس⁽¹⁾ وجبل الرحمة المذكور منقطع عن الجبال قائم في وسط البسيط، وهو من حجارة منقطع بعضها عن بعض، وفي أعلاه قبة تنسب إلى أم سلمة رضي الله عنها ولا يعرف صحة ذلك، وفي وسطها مسجد يتزاحم الناس للصلاة فيه، وحوله سطح فسيح يشرف على بسيط عرفات، وفي قبله جدار فيه محاريب منصوبة يصلي فيها الناس، وفي أسفل الجبل وبمقربة من العلمين عن يسار مستقبل الكعبة، مسجد قديم البناء بقي منه الجدار القبلي، ينسب إلى إبراهيم عليه السلام يخطب فيه الخطيب يوم وقفة عرفة ويجمع في الصلاة بين الظهر والعصر، وبعد الصلاة يقف الناس خاشعين باكين وإلى الله عز وجل في الرحمة متضرعين، والتكبير قد علا وضجيج الناس بالدعاء قد ارتفع، فما روي يوم عيوناً أكثر مدامع، ولا قلوباً خواشع، ولا أعناقاً لهيبة الله خوانع خواضع من ذلك اليوم (الجمعة)⁽²⁾.

وبعد غروب الشمس يبدأ الحجيج في النفرة من عرفة إلى مزدلفة، وقد جعلوا قدوتهم في النفر الإمام المالكي⁽³⁾، ذلك لأن مذهب مالك رضي الله عنه يقتضي بصحة الوقوف عنده أن يقف ليلاً. أي أن لا ينفر حتى يتمكن سقوط القرصه ويحين وقت المغرب. هذا ويذكر ابن جبير أن من السرو اليمنيين من نَفَرَ قبل غروب الشمس⁽⁴⁾. كما يصف لنا ابن جبير كيفية نفرة الناس من عرفات إلى مزدلفة، وقد جعلوا الإمام المالكي امامهم وقائدهم يقول: «فلما أن حان الوقت أشار الإمام المالكي بيديه، وينزل عن موقفة، فدفع الناس بالنفر دفعاً ترتج بها الأرض ووجفت الجبال، فيا له موقفاً ما أهول مرآه وأرجى في النفوس عقباه»⁽⁵⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 130. ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 98-99. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 409.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 130-131. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 409، البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 316-317.

(3) المصدر نفسه، ص 132، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 409.

(4) المصدر نفسه، ص 132.

(5) المصدر نفسه، ص 132. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 409، البلوي، تاج المفرق، ج 2، ص 4.

وكان الحجيج يصلون مزدلفة قبل العشاء، فيجمعون بين صلاتي المغرب والعشاء. أما المشعر الحرام فيكون منارا من كافة نواحيه، «فيخيل للناظر إليه أن كواكب السماء كلها نزلت به»⁽¹⁾.

وقد لاحظ ابن جبير أن هؤلاء الأعاجم الخراسانيين وسواهم من العراقيين «أعظم الناس همة في استجلاب هذا الشمع والاستكثار منه إضاءة لهذه المشاهد الكريمة، وأكثر ما يقصدون بذلك حطيم الإمام الحنفي، لأنهم على مذهبه»⁽²⁾.

ويؤكد البلوي على مشاهدات ابن جبير على تلك الصفة، إلا أنه أضاف عظم همة الشاميين في استجلاب الشمع والاحتفال فيه، والإكثار منه إضاءة لهذه المشاهد المقدسة، كما يلاحظ في هذه المشاهد اختلاف القباب والأروقة والسرادقات التي تكون على هيئة عظيمة لمحلات الأمراء والكبراء حتى وصفها بأنها من الأبهات الملوكية التي لم تعهد عند ملوك المغرب⁽³⁾. وفي هذه الأثناء ينقد البلوي مظاهر الترف والبذخ المبالغ فيه لمحلات الأمراء والكبراء التي لا تليق بروح العبادة الحقة، يقول في وصفه: «وناهيك من هذا الترفيه وهذا المحمل النبیه. فهؤلاء لا يلقون لأسفارهم وإن بعدت مشقة ولا نصباً، ولا يجدون على طول الحل والترحال تعباً، ويجب على المجتهدين من القاصدين لهذه المشاعر الكريمة، والمشاهد العظيمة أن يحملوا أنفسهم مشقة المشي على الأقدام»⁽⁴⁾.

وخلال الإقامة بمزدلفة كان الحجيج يلتقطون الحصى لرمى الجمرات، وهذا مستحب وليس شرطاً، فمنهم من يلتقطها حول مسجد الخيف بمنى ويبيت الحجيج بمزدلفة حتى الفجر فيصلون الصبح ويسировون إلى منى حيث يرمون جمرة العقبة بسبع حصيات عند طلوع الشمس، وبعد ذلك يذبح الحاج أضحيته ويحلق أو يقصر ثم يتحلل من كل شيء فيما عدا النساء والطيب⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 133. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ص 133.

(3) البلوي، تاج الفرق، ج 2، ص 5.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 5.

(5) وقع الرحالة المغاربة في خطأ، وهو إضافة الطيب في مسألة التحلل، وهذا لم يرد في كتب

وفي اليوم الثاني من أيام الإقامة بمنى يرمي الحاج الجمرات الثلاث بسبع حصيات لكل منها عند الزوال، مبتدئين بالجمرة الصغرى فالوسطى فجمرة العقبة ويتخللها الحاج بالدعاء والابتهاال اقتداء بسنة النبي ﷺ⁽¹⁾.

يذكر ابن جبير أنه في نفس اليوم، بعد رمي الجمرات، خطب الخطيب بمسجد الخيف، ثم جمع بين الظهر والعصر، وهذا الخطيب وصل مع الأمير العراقي مقدماً من عند الخليفة للخطبة والقضاء بمكة ويعرف بتاج الدين وذلك في عام 579هـ / 1184م⁽²⁾. وفي اليوم الثالث يرمي الحاج سبع حصيات للجمرات الثلاث أيضاً على النحو الذي يفعله في اليوم الثاني. فيكمل بذلك تسعاً وأربعين حصاة. وكانت السنة إقامة ثلاثة أيام بمنى بعد النحر لرمي سبعين حصاة، ولكن ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 203]. ولكن الحجيج يعودون مسرعين إلى مكة بعد يومين خوفاً من اعتداءات الأعراب الشعبيين عليهم على حد قول ابن جبير⁽³⁾. ثم يبدأ الحجيج في العودة إلى بلادهم ومنهم من يتجه للمدينة المنورة للزيارة والتبرك.

أ. حجات السلاطين وكبار رجال الدولة:

حرص السلاطين الأيوبيون والمماليك على أن يؤدوا فريضة الحج، لكي يخرجوا أمام العالم الإسلامي في صورة الحكام الصالحاء من ناحية، وحماة الدين والعقيدة من ناحية أخرى. فضلاً عن أنهم أرادوا تثبيت دعائم سلطانهم في بلاد الحجاز بالتردد عليه والنظر في أحواله، والتقرب إلى أهله بالصدقات والأموال والاهتمام بهم حتى لا يقدموا أحداً عليهم في الدعاء والخطبة الرسمية، لذا كانوا يولون اهتماماً كبيراً للتجديد والبناء في الحرمين الشريفين.

المذاهب الفقهية الأربعة. ابن جبير، الرحلة، ص 134. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 410. البلوي، تاج المفرق، ج 2، ص 6.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 134. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 410.

(2) المصدر نفسه، ص 134.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 135.

• حجة السلطان سيف الإسلام طفتكين بن أيوب أخي صلاح الدين:

يذكر ابن جبير أن السلطان طفتكين قد تقدم بوروده من مصر منذ مدة، وقد كانت وجهته اليمن، ذلك لفتنة حدثت من صاحب عدن، لذا وقع في نفوس أهل مكة الخوف واستشعار الخشية، وقد استعد أمير مكة وسادات أهلها لقدومه، وقد شاع الخبر بنزول سيف الإسلام ومقدمته من العسكر التي وصلت إلى الحرم، وزاحمت الناس في الطواف.

فبينما الناس ينظرون إليهم، إذ سمعوا ضوضاء عظيمة، فما راعهم إلا الأمير سيف الإسلام داخلاً من باب بني شيبه، والقاضي عن يمينه وزعيم الشيبين عن يساره، والمسجد قد ارتج بالوافدين والمشاهدين. وطاف القاضي وزعيم الشيبين بسيف الإسلام، وعندما أكمل طوافه صلى خلف المقام، ثم دخل قبة زمزم فشرب من مائها، ثم خرج على باب الصفا إلى مسعى، فابتدأه ماشياً على قدميه تواضعاً وتذلاً، ولما قيده الأعياء ركب وأكمل السعي راكباً، ثم عاد الأمير إلى المسجد الحرام وهو يتهادى بين حرسه، ثم أتوا بالكرسي الذي يصعد عليه وتناول زعيم الشيبين فتح الباب، فيسر الله فتح الباب الكريم ودخل الأمير وحده مع الشيبين وأغلق الباب.

وقد تمادى مقام سيف الإسلام في البيت الكريم مدة طويلة في الذكر والعبادة، فلما خرج من البيت انفتح الباب للكافة منهم، في تلك الأثناء يصف ابن جبير ذلك المشهد بقوله: «فياله من ازدحام وتراكم وانتظام، حتى صاروا كالعقد المستطيل وقد اتصلوا وتسلسلوا فكان يومهم أشبه شيء بأيام السرو في دخولهم البيت»⁽¹⁾.

وفي يوم الجمعة وصل الأمير سيف الإسلام للصلاة أول الوقت، وقد فتح البيت الكريم، فدخله مع الأمير (مكرر) وأقاما به مدة طويلة مثل تلك المرة، فلما هموا بالخروج تراحم الغز للدخول تراحماً «أبهت الناظرين حتى أزيل الكرسي الذي يصعد عليه فلم يغن عن ذلك شيئاً، وأقاموا على الازدحام في الصعود بإشالة بعضهم على بعض، وداموا على هذه الحالة إلى أن وصل الخطيب، فخرجوا لاستماع الخطبة، وأغلق الباب»⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 109.

وبعد أن خرج الأمير سيف الإسلام من البيت الكريم صلى مع الأمير مكثراً في القبة العباسية. وعندما انقضت الصلاة خرج على باب الصفا وركب إلى مضرب محلته التي يقطن بها.

وفي اليوم التالي خرج الأمير سيف الإسلام بجنوده مودعاً مكة المكرمة إلى بلاد اليمن، ذلك لمهمة عسكرية قد أوكلها أياه السلطان صلاح الدين. وهنا يختم ابن جبير مسلسل تحركات وسكنات ذلك الأمير الذي استرعى دهشته، خصوصاً عندما عرف بأنه شقيق صلاح الدين وقائد جنده الذي يعتمد عليه في المهمات السياسية والعسكرية، هذا مع العلم أن ابن جبير أعلن في أكثر من موضع إعجابه المفرط بالسلطان صلاح الدين ومن ينتسب إليه.

• حجة أمير الركب العراقي والخواتين الثلاث:

في سنة 579هـ حج أمير الركب العراقي أبي المكارم طاشتكين مولى أمير المؤمنين الموجه كل عام من قبل الخليفة، وقد كان يتولى هذه المهمة منذ ثمانية أعوام أو يزيد⁽¹⁾، وكان الركب العراقي من أبهى وأحفل القوافل في تلك السنة، ليس لأنه من قبل الخليفة العباسي، بل لما يحمله من الشخصيات النسائية اللواتي لهن الحظوة السلطانية ما تشد الأنظار وتشد الأبواب، في السياق ذاته لوحظ أن ابن جبير قد أعجب بهن أيما إعجاب، إذ يذكر أسماءهن ونسبهن الرفيع. وأثارهن الكريمة في خدمة سبيل الحاج. يقول: «الخاتون الأولى الملكة خاتون بنت الأمير مسعود ملك الدروب والأرمن وما يلي بلاد الروم، ولخاتون هذه أفعال من البر كثيرة في طريق الحاج: منها سقي الماء للسبيل، عينت نحو الثلاثين ناضحة، ومثلها للزاد، واستجابت لما تختص به من الكسوة والأزودة وغير ذلك نحو المئة بغير وأمورها يطول وصفها».

«الخاتون الثانية أم عز الدين صاحب الموصل، زوج قطب الدين بن أتابك أخي نور الدين الذي كان صاحب الشام، ولهذه أفعال كثيرة من البر».

«الخاتون الثالثة ابنة صاحب أصبهان من بلاد خراسان، وهي أيضاً كبيرة القدر

(1) المصدر نفسه، ص 138.

عظيمة الشأن منافسة في أفعال البر - وشأنهن جمع عجيب جداً فيما هن بسبيله من الخير والاحتفال في الأبهة الملوكية»⁽¹⁾. أما وصفه لأثارهن وأعمالهن الكريمة في سقاية الحاج فقال: «ولهؤلاء النسوة الخواتين في كل عام، إذا لم يحججن بأنفسهن، نواضح مسيلة مع الحاج يرسلنها مع ثقات يسقون أبناء السبيل في المواضع المعروفة فيها الماء، وفي الطريق كله، وبعرفات، وبالمسجد الحرام، في كل يوم وليلة، فلهن في ذلك أجر عظيم...، فتسمع المنادي على النواضح يرفع صوته بالماء للسبيل، فيقطع إليه المرسلون من الزاد والماء بقربهم وأباريقهم فيملأونها، ويقول المنادي في اشادته بصوته: «أبقى الله الملكة خاتون، ابنه الملك الذي من أمره كذا، ومن شأنه كذا، ويحليه بحلاه إعلاتاً باسمها، وإظهاراً لفعلها، واستجلاباً للدعاء لها مع الناس»⁽²⁾.

• حجة الناصر محمد بن قلاوون:

يذكر ابن بطوطة انه في سنة 732 هـ حج السلطان الناصر محمد بن قلاوون للمرة الثالثة والأخيرة ومعه جملة من أمرائه، وجماعة من الأعيان وكثير من الجند، ووصل إلى مكة قلقاً لما بلغه من تأمر بكتمور وولده عليه، فصمم على التخلص منه فدبر له ولابنه ما تخلص منهما به⁽³⁾ هذا وتتفق بعض المصادر المشرقية⁽⁴⁾ مع ما نقله ابن بطوطة في هذا الصدد، وخصوصاً فيما يتعلق بمقتل الأمير أحمد وبكتمور الساقى عند رجوع الملك الناصر إلى القاهرة. يلاحظ أن حجرات الناصر لم تكن حجرات سياسية، بل كانت لها دوافعها الدينية، فبالإضافة إلى خروجه بالمظهر الفخم والزهو الذي عرف عنه طوال حياته، فقد كانت حجته هذه خير حجته وآخر حجة حجها، أجزل الاحسان لأهل الحرمين الشريفين وللمجاورين على حد قول ابن بطوطة⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 138، 139

(2) المصدر نفسه، ص 140، 141

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 154.

(4) المقرئزي، السلوك، ج 2، ص 351 ابن أبياس، بدائع الزهور، حوادث سنة 732 هـ.

(5) علي بن الحسين، العلاقات الحجازية المصرية، ص 132.

• حجات رجال ونساء الشخصيات المملوكية:

يذكر ابن بطوطة أنه في سنة 726هـ حج أمير الركب المصري يومئذ أرغون الدوادار نائب الملك الناصر، كما حجت في تلك السنة ابنة الملك الناصر، وهي زوجة أبي بكر بن أرغون المذكور، وأيضاً حجت فيها زوجة الملك الناصر المسماة بالخوندة. وهي بنت السلطان المعظم محمد أوزبك ملك السرا وخوارزم وأمير الركب الشامي سيف الدين الجوبان.

كما حج أمير الركب العراقي محمد الحويج البهلوان ورفقته من أصحاب الجاه والسلطان من العراقيين والخراسانيين، الذين اعتادوا أن يقيموا بمكة بعد سفر الركبين الشامي والمصري بأربعة أيام، لأنهم يكثر في الصدقات على المجاورين وغيرهم، وقد شاهد ابن بطوطة طوافهم حول الحرم ليلاً، فمن لقوه في الحرم من المجاورين أو المكيين أعطوه الفضة والثياب، حتى وصل كرمهم وجزالة عطائهم إلى المتأملين والمشاهدين للكعبة المقدسة، وربما وجدوا إنساناً نائماً فجعلوا في فيه الذهب والفضة حتى يفيق.

ومن كثرة إحسانهم أنه في سنة 728هـ رخص سوق الذهب بمكة، وانتهى صرف المثقال إلى ثمانية عشر درهماً نقرة لكثرة ما تصدقوا به من الذهب، وفي تلك السنة المذكورة ذكر اسم السلطان أبي سعيد ملك العراق على المنبر وقبة زمزم⁽¹⁾.

وفي سنة 728هـ اصطحب أمير الركب العراقي ابن بطوطة الذي صحبه العديد من الفقهاء والفضلاء والصلحاء الذين قدموا مع الركب المصري مثل الشيخ الصالح نجم الدين الأصفوني، والأخوان علاء الدين علي وسراج الدين عمر ابنا القاضي الصالح نجم الدين البالسي قاضي مصر وغيرهم. وفي منتصف شهر ذي القعدة عاين ابن بطوطة الأمير سيف الدين يلملك وهو من الفضلاء، والفقيه أبو عبد الله ابن عطاء الله، والفقيه أبو محمد عبد الله الخضري، والفقيه أبو عبد الله المرسي، وأبو العباس ابن الفقيه أبي علي البلنسي وغيرهم الكثير. كما عاين في تلك السنة الأمير سيف الدين تقزدمور من الخاصكية، والأمير موسى بن قرمان،

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 410-411.

والقاضي فخر الدين ناظر الجيش كاتب الممالك، والتاج اسحاق، والست حدق مربية الملك الناصر، وكانت لهم صدقات عميمة بالحرم الشريف، وأكثرهم صدقة القاضي فخر الدين⁽¹⁾.

هذا بالإضافة إلى الأمير أحمد ابن الأمير رميثة، ومبارك ابن الأمير عطيفة، وهؤلاء قد وصلوا بصحبة أمير الركب العراقي المذكور. أما آثارهم فقد أتوا بصدقات عظيمة للمجاورين وأهل مكة من قبل السلطان أبي سعيد ملك العراق. وفي تلك السنة ذكر اسم السلطان في الخطبة بعد ذكر الملك الناصر ودعواه بأعلى قبة زمزم⁽²⁾. ومما تجدر الملاحظة به أن أغلب الأخبار التي نقلها ابن بطوطة حول حجات كبار الدولة في العصر المملوكي نجدها مؤكدة ومعززة في بعض المصادر الأخرى⁽³⁾، فابن بطوطة أقام مجاوراً بمكة عدة سنوات، وبذلك أشرف على بعض الشخصيات السياسية والدينية المصرية المبعوثة، والمجاورة من قبل السلطان الناصر.

ب. بدع الحج:

تملك على العامة في تلك الفترة الكثير من المعتقدات والأوهام الباطلة، حتى صارت عندهم بمثابة السنن الثابتة، ومن هذه المعتقدات والبدع الطلب في أن تكون وقفة عرفة يوم الجمعة، مما اضطر الكثير منهم في اختلاق الشهادات عند القاضي في ارتقاب رؤية هلال ذي الحجة، والغريب في الأمر أن الكثير من الحجاج المصريين والمغاربة قد شاركوا في ذلك الاعتقاد. يقول ابن جبير: «فبينما هم كذلك إذ كبر أحدهم فكبر الحج الغفير لتكبيره ومثلوا قياماً ينتظرون مالا يبصرون ويشيرون إلى ما يتخيلون حرصاً منهم على أن تكون الوقفة بعرفات يوم الجمعة، كأن الحج لا يرتبط إلا بهذا اليوم بعينه، فاختلفوا شهادات زور، ومشت منهم طائفة من المغاربة، ومن أهل مصر وأريابها، فشهدوا عند القاضي برؤيته، فردهم أقبح رد وجرح شهاداتهم أسوأ

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 89، 90

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 89-90.

(3) ابن أبياس، بدائع الزهور، ص 457. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 2، ص 326.

تجريح وفضحهم في تزييف أقوالهم أخزى فضيحة، وقال: ياللعجب! لو أن أحدهم يشهد برؤيته الشمس تحت ذلك الغيم الكثيف النسيج لما قبلته، فكيف برؤية هلال هو ابن تسع وعشرين ليلة!«⁽¹⁾.

ومن الغلو المستطير في طلب بعض الحجيج موافقة عرفة يوم الجمعة، أنهم اعتقدوا إن لم تكن توافق يوم الجمعة فهي ليست بمقبولة، ولا الرحمة فيها من الله مرجوة مأمولة على حد قول ابن جبير⁽²⁾. أما العبدري فيذكر أن وقفته في عرفة كانت يوم الأربعاء، وقد سلمها الله تعالى في ذلك الموسم من الاختلاف، لكنه في ذات الخبر أضاف أنه في العام الذي قبله وقع الاختلاف والافتراق كما حصل عند ابن جبير الأنف الذكر، والمستغرب في الأمر أن المشهد يتكرر حتى كادت تكون من القضايا القديمة التي يصعب على الناس علاجها. يذكر العبدري أنه في سنة 680هـ افترق الناس فرقتين فوقف بعضهم، وهم أكثر المغاربة يوم الجمعة ووقف سائر الناس يوم السبت وهو كان الوقفة، ولكن أكثر الناس قد أغراهم الجهل بوقفة الجمعة وأغواهم الشيطان بها حتى صاروا إذا وجدوا أقل ذريعة وأضعف سبب إلى تغيير الوقفة فعلوا ذلك ليكون وقوفهم يوم الجمعة وإن كانوا في غير موضعه فيبطلون حجتهم رياء وسمعة، وكنت أتلح لهم عذراً وأقول لعل فيهم من رأى الهلال تحسناً للظن بهم مع علمي بأن الناس إنما ضحوا في ذلك العام في الغرب والشرق وفي كل أرض يوم الأحد ولم يقع في ذلك خلاف إلا بعرفة خاصة، وهذه العلة في هذه القضية قديمة شكها ابن جبير في رحلته وحكاها على نحو ما أتفق في هذه سواء«⁽³⁾.

أما ابن بطوطة والبلوي فلم يسجلا أية مخالفة شرعية من الحجيج سواء ما يتعلق بمسألة إعلام وقفة عرفة أو غيرها⁽⁴⁾، علماً بأن وقفة ابن بطوطة كانت توافق يوم الجمعة وذلك في عام 728هـ⁽⁵⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 126.

(2) المصدر نفسه، ص 126.

(3) العبدري، الرحلة، ص 186.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 405. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 316.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 88.

ومن البدع أيضاً الاعتقاد الباطل الذي ساد أكثر الحجيج في أن من لم ينفذ في غار جبل أبي ثور⁽¹⁾ فهو ولد زنى . وقد جرى ذلك الخبر على السنة العامة حتى عاد عندهم من الحقائق الثابتة . والعقلاء منهم يتجنبونه، لأن من غص فيه ولم ينفذ يحكمون عليه بما تقدم⁽²⁾ .

ناهيك عن المثل الدارج عند بعض الناس يقولون: «ليس يصعد جبل ثور إلا ثور»⁽³⁾ .

وفي السياق ذاته يذكر ابن جبير موقفاً طريفاً يخص به أحد المصريين الذين صعدوا إلى الغار يقول في نصه: «وكان لأحد الصاعدين إليه ذلك اليوم من المصريين، موقف خجلة وفضيحة، وذلك أنه رام الولوج فيه على ذلك الموضع الضيق فلم يقدر بحيلة وعاد ذلك مراراً فلم يستطع حتى استوقف الناس ما عاينوه من ذلك وبكوا له إشفاقاً، وكان فيهم من هو أضخم منه، فيسر الله عليه . وطال تعجب الناس منه واعتبارهم»⁽⁴⁾ .

أما ابن بطوطة فيحدثنا عن الطريقة المثلى في الولوج إلى ذلك الغار . يقول: ومن دخل منه مستلقياً على ظهره أمكنه، لأنه إذا وصل رأسه إلى الحجر المعترض رفع رأسه واستوى قاعد فكان ظهره مستنداً إلى الحجر المقرض وأوسطه في الشق ورجلاه من خارج الغار ثم يقوم قائماً بداخل الغار»⁽⁵⁾ . ومن البدع الباطلة بدعة ماء زمزم الذي يفيض في ليلة النصف من شعبان، يذكر ابن جبير أنه في يوم الجمعة عاين بالحرم المكي أمراً عجيباً، إذ لم يبق أحد في الحرم من رجال ونساء إلا واجتمعوا في قبة زمزم، وكانوا ينادون بلسان واحد: «هللوا وكبروا يا عباد الله فيهلل الناس ويكبرون،

(1) الغار المبارك في جبل أبي ثور: هو الغار الذي أوى إليه النبي ﷺ مع صاحبه أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حسبما ذكر في القرآن الكريم . وفي الغار بابان في حجر مختلف واحدة ما ضيق أقل من شبرين يتكلف الفاصل في النفوذ فيه .

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 82 . العبدري، الرحلة، ص 186 . رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 385 .

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 82 . العبدري، الرحلة، ص 186 . رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 385 .

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 120 .

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 385 .

فصار ازدحام الناس على قبة البئر المباركة، لأنهم يزعمون، بل يقطعون قطعاً جهلياً لا قطعاً عقلياً، أن ماء زمزم (فاض) ليلة النصف من شعبان»⁽¹⁾.

وقد سخر ابن جبير في ما نقل إليه من خبر زيادة ماء زمزم بسبع أذرع، وذلك عندما دخل أحدهم إلى قبة ماء زمزم فكابد من لز الازدحام عنتاً ومشقة، فسمع الناس يقولون: «زاد الماء سبعة أذرع. فجعل يقصد إلى من يتوسم فيه بعض عقل ونظر فيسأله عن ذلك، فيقول وأدمعه تسيل: نعم زاد الماء سبعة أذرع، ولا شك في ذلك، فيقول: أعن خبره وحقيقه؟ فيقول: نعم» ومن العجيب أن كان منهم من قال: أنه بكر سحر يوم الجمعة فألقى الماء قد قارب التنور بنحو القامة. فيا عجباً لهذا الاختراع الكاذب»⁽²⁾.

ولوحظ أنه في الوقت الذي سخر فيه ابن جبير من تلك البدعة الباطلة، ذهب في الاتفاق على معاينة أمر غلبة استفاضة الماء، لما نما إلى مسمعه وعلمه ديمومتها مع سوائف الأزمنة وبالأخص عند عوام أهل مكة. فوجد قياس الماء على ما كان عليه ولم يتغير. وهنا انتقد عوام الحجيج في اتباعهم للهوى دون تعقل أو تدبر. بقوله: «لو أن لافظاً يلفظ ذلك اليوم بأنه (الماء) لم يزد لصب في البئر صباً أولداسته الأقدام حتى تذيبه، نعوذ بالله من غلبات العوام واعتدائها وركوبها جوامع أهوائها»⁽³⁾.

أما العبدري فقد ذكر آثار هذه المزاحمة عند المشاهد الكريمة في الحرم المكي، لكنه في الوقت ذاته لم يستطع دخول قبة زمزم لكثرة الازدحام، ولما عقد العزم منه في الإقامة بمكة. استطاع أن يتشفى منها في وقت الفراغ، ولما كرر محاولته تلك لم يجد مدخلاً من كثرة الخلق وفرط الزحام. يلاحظ أن العبدري يعتمد في كل مرة اجتناب الخوض في المزاحمة، وذلك خوفاً من المضايقة والمدافعة والتكلف لما يرد به شرع ونقل ليس له أصل⁽⁴⁾ وقد ضرب لنا أمثلة ما يؤيد نهجه وعلمه منها: قول قتادة في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: 125]. إنما أمروا

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

(3) المصدر نفسه، ص 103.

(4) العبدري، الرحلة، ص 175.

ان يصلوا عنده ولم يؤمروا بمسحه ولقد تكلفت هذه الأمة شيئاً ما تكلفتها الأمم قبلها، ولقد ذكر لنا بعض من رأى أثره وأصابه فما زالت هذه الأمة تمسحه حتى أخلولق وإمحي.

ـ أما قتالهم على الركن الاسود وعلى دخول الكعبة. «ترى الرجال يتساقطون على النساء، والنساء يتساقطن على الرجال، ويلتف البعض البعض، ويتأهبون للقتال ويستعدون للدفاع والملاكمة، وقل ما يتمكن أحدهم من الركن فيفارقه حتى يشخن ضرباً ويكون في الطواف، فإذا جاؤوا إلى الركن تركوه إلى البدعة وما لا يعني فبعضهم في التزام الحجر، وقطع الوقت به لثما ولحساً، وبعضهم في صب العقوبات عليه، ومحاولة تنحيته وباقيهم يتقاتلون على الدنو منه ويشاهد.

«وأما قتالهم على باب الكعبة وتطارحهم وتعلق بعضهم ببعض فعجب، وذلك أن الباب مرتفع أزيد من القامة وفيه قوم وقوف تنثال عليهم الدنانير والدراهم بلا حساب. حلواناً على دخول البيت فإذا أدلوا شخصاً من الأرض تعلق به آخرون، فتراهم سلسلة أولها في الكعبة وآخرها في الأرض، ورأيت رجلاً ينزول ليجد ما يتعلق به فصادف ساق أمراه فقبض عليه من أعلاه وتعلق به مباشرة من غير حائل»⁽¹⁾.

ـ وفي قبة زمزم «تجدهم يتقاتلون على الماء ويأخذ أحدهم الدلو فيصبه على نفسه بشيابه حتى يلوث الموضع، وينقلون في ذلك أشياء مالها وجود مثل زيادة الماء في ليلة الجمعة وهو أمر مشهور عندهم. ثم يؤكد العبدري فيما أورده ابن جبير من خبر المزاحمة في الموضع الكريم يقول: «وقد ذكر ابن جبير في رحلته أنه قاسه في ليلة الجمعة، وهم يتقاتلون عليه وقت زيادته بزعمهم فوجده في حاله»⁽²⁾. ومن البدع الأخرى. بدعة التبرك بماء غسل البيت بماء زمزم دون السؤال عن علة الغسل. يذكر ابن جبير أنه في موعد غسل البيت يقوم الشيبليون بغسل البيت بماء زمزم وسبب ذلك أن كثيراً من النساء أدخلن أبناءهن الصغار والرضع معهن. فيتحرى غسله تكريماً وتنزيهاً وإزالة لما يحيك في النفوس من هواجس الظنون فيمن ليست له ملكة عقلية تمنعه من أن تصدر عنه حادثة نجس في ذلك الموطن الكريم.

(1) المصدر نفسه، ص 175

(2) المصدر نفسه، ص 175-176.

فعند انسياب الماء عنه كان كثير من الرجال والنساء يبادرون إليه تبركاً بغسل
أوجهم وأيديهم فيه، وربما جمعوا منه في أوان قد أعدوها لذلك، ولم يراعوا
السبب الذي من أجله غسلت الكعبة وقد يصيبهم الأذى من هذه المياه⁽¹⁾.

كذلك من البدع الغريبة. الفرقة الخطيئة التي تضرب إيداناً للناس بالصلاة
والخطبة، وهي عبارة من «عود مخروط أحمر قد ربط في رأسه مرس من الأديم
المفتول. رقيق طويل في طرفه عذبة صغيرة ينفضها المؤذن بيده في الهواء
نفضاً، فتأتي بصوت عال يسمع من داخل الحرم وخارجه، فتكون إعلماً بخروج
الخطيب»⁽²⁾.

وقد سمع ابن جبير هذه الفرقة المذكورة وبين بأنها لا محالة من جملة البدع
المحدثه في هذا المسجد المعظم، ففي البداية لم ينكرها لما سمعها لا يذان الناس في
القيام للصلاة وخطبة الجمعة، لكنه نكرها في شهر رمضان المبارك عندما يضرب
بها ثلاث ضربات عند الفراغ من آذان المغرب ومثلها من آذان العشاء الآخرة⁽³⁾.

ومن المعتقدات والبدع، أنهم كانوا يعظمون رباط ربيع بمكة تعظيماً شديداً،
وينذرون له النذور، ويأتي أهل الطائف له بالفواكه، ومن عادتهم أن كل من له بستان
يخرج منه العشر لهذا الرباط، ويوصلون ذلك إليه على جمالهم، ويعتقدون أن من
لم يف بذلك نقصت فواكهه في السنة التالية وأصابها الجوايح⁽⁴⁾. هذا ويؤكد ابن
بطوطة على ما ذكره ابن جبير، إذ يذكر لنا رواية يرددها أهل مكة تفيد اعتقادهم في
تعظيم هذا الرباط في ذلك الوقت⁽⁵⁾ ومن البدع الباطلة بدعة إيقاد النيران عليه ليلة
عرفة، واهتمامهم بذلك باستصحابهم بشمع معهم من بلادهم، واختلاط الرجال
بالنساء في ذلك المكان، صعوداً وهبوطاً بالشموع المشعلة⁽⁶⁾. ألمح ابن رشيد

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 100-101.

(2) المصدر نفسه، ص 63. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 398.

(3) المصدر نفسه، ص 106.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 392.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 392.

(6) جلال الدين السيوطي، الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع، ص 257.

بأن عامة الحجيج انتهجت البدعة من الاستعداد والاحتفال بوقد الشمع بطول تلك الليلة، وبالأخص الجبل القائم في وسط عرفات، والتي تنصب به رايات أمراء الركب، فيغص الجبل بالصاعدين والنازلين والشموع في بسيط عرفات كالسطور المذهبات، تتصل به من كل الجهات، كأنها شعلة واحدة.

يقول في وصف تلك الليلة:

يا ليلة في الآل	يا حُسْنُها بين الليالي
عَدَدُ النجوم شموعها	قد نُظِّمَتْ نظم اللاكي ⁽¹⁾

يظهر أن ابن رشيد استحسّن ذلك المنظر المهيّب ما أثر على قريحته، فتحول من مذمّم ناقد إلى ممدوح راضٍ، لكن في تلك اللحظات استغفر الله من هذا المقال وقد سأله الصفح عما جرى منه مما يوهّم استحسان هذه الحال، حيث بين أن هذه البدعة من البدع التي يجب أن يزجر عنها فاعلها ويردع، وقد استشهد على ذلك بقول الإمام الفقيه جمال الدين أبو عمرو بن الخطّاب المالكي الذي بين قبح هذه البدعة التي استحسّنها العامة في كل العصور: «ومنها إيقادهم النيران عليه ليلة عرفة، واهتمامهم لذلك باستصحاب الشمع له من بلادهم واختلاط النساء بالرجال في ذلك صعوداً وهبوطاً بالشموع المشعلة الكثيرة. وقد تزاحم المرأة الجميلة بيدها الشمعة الموقدة كاشفة عن وجهها، وهذه ضلاله شابهوا فيها أهل الشرك في مثل ذلك الموقف الجليل. وإنما أحدثوا ذلك من قريب حين انقرض أكابر العلماء العاملين الأمرين بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽²⁾. كما يضيف ابن رشيد بدعتين قد أحدثها عامة الحجيج في أثناء دخول البيت الكريم، قد عاين بعضها، والآخر نقل إلى مسامعه. أحدهما: ما يذكرونه من (العروة الوثقى)⁽³⁾، وأوقعوا في قلوب العامة أن من ناله بيده فقد استمسك بالعروة الوثقى، فأحوجوهم أن يقاسوا

(1) ابن رشيد، ملء العيبة، ج5، ص 87-88.

(2) المصدر نفسه، ص 88.

(3) العروة الوثقى: كان بعض المحتالين قد عمدوا إلى موضع عال من جدار البيت المقابل لباب البيت فسموه العروة الوثقى. ابن رشيد، ملء العيبة، ج5، ص 264، هامش 907.

إليها شدة وعبثاً، ويركب بعضهم فوق بعض. وربما وضعوا الأنثى فوق الذكر، ولا مست الرجال ولا مسوها، فلحققتهم بذلك أنواع من الضرر ديناً ودنياً.

والثاني: مسمار في وسط البيت سموه (سرة الدنيا) على ذلك الموضع وحملوا العامة على أن يكشف أحدهم على سرته وينبطح بها حتى يكون واضحاً سرته في سرة الدنيا⁽¹⁾. يتفق صاحب كتاب شفاء الغرام مع ابن رشيد على بقاء البدعتين في مؤلفه: (العروة الوثقى)، (سرة الدنيا)، إلا أنه أضاف أن الصاحب زين الدين أحمد بن محمد علي بن حنا⁽²⁾، أمر بإزالة هاتين البدعتين⁽³⁾.

كما يعتبر ابن رشيد طواف النساء ليلاً بالشمع في أيديهن سافرات عن وجوههن من الحوادث الشنيعة التي يجب تلافيها، لما لها من الآثار الوخيمة على عامة الحجيج في الطواف. فقد عاين هذا المشهد و أحزنه، إذ حاول أن ينكره قدر المستطاع بإطفائها في أيديهن على حد قوله⁽⁴⁾.

أخيراً، أن مما يذكره التاريخ في قضية إلغاء البدع في مكة المكرمة - أن علماء مكة اجتمعوا على توقيع عريضة طلبوا منها إلغاء بدع المؤذنين وما يتغنون به من المدائح النبوية فوق المآذن، وإلغاء الاحتفال بليالي ختم القرآن في رمضان ومنع إيقاد المشاعل المقامات في رمضان، وهلال ربيع الأول ورجب، فقبل ما عرضه وصدر بإلغاء جميع ذلك، ولكنه لم يمض على ذلك عامان حتى سعى بعض الكبراء، لدى أمراء مكة لإعادته فأعيد ثم أعيد⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 265.

(2) هو القاضي زين الدين أحمد بن الصاحب فخر الدين محمد بن الصاحب بهاء الدين علي بن محمد بن سليم بن حنا، كان فقيهاً شافعيّاً فاضلاً متديناً، يذكر كل من المقرئزي، وابن تغري البردي أنه توفي سنة 704هـ / 1304م بينما يذكر الذهبي أنه توفي سنة 707هـ / 1307م. انظر المقرئزي السلوك، ج 2، ص 12، ابن تغري البردي، النجوم الزاهرة، ج 8، ص 215.

(3) الفاسي، شفاء الغرام، ج 1، ص 107.

(4) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 265.

(5) أحمد السباعي، تاريخ مكة، ج 1، ص 296.

ثالثاً: المشاهد والمزارات والأضرحة

1. مكة المكرمة وآثارها القديمة:

أ. المشاهد المباركة

ب. جبانة الحجون

ج. المزارات الجبلية

2. المدينة المنورة:

أ. المشاهد في الحرم النبوي

ب. مقبرة بقيع الغرقد

ج. المشاهد الكريمة خارج المدينة

3. القدس والخليل:

أ. المقدسات الإسلامية في مدينة القدس

ب. مقابر الأنبياء في مدينة الخليل

ج. مزارات أهل الكتاب

4. دمشق:

أ. المشاهد الإسلامية في الجامع الأموي والمساجد الأخرى

ب. المقابر العتيقة

ج. جبل قاسيون ومشاهده المباركة

5. بغداد:

أ. المقابر المخصصة بالعلماء والصلحاء في الجانبين (الغربي-

الشرقي)

6 القاهرة:

أ. وصف القرافة ومزاراتها

ب. صورة المشهد الحسيني ومشاهد القاهرة الشهيرة

ج. وصف مشهد الشافعي وبعض مشاهد العلماء والصلحاء

1 - مكة المكرمة وآثارها الكريمة

أ - المشاهد المباركة:

لقد وصل ابن جبير إلى مكة المكرمة في سنة 579هـ / 1174م - وهو شاهد عيان، ورأى أن مكة كلها مشهد كريم، ويرجع سبب ذلك إلى عدة أمور منها: ما خصها الله به من مثابة (مجتمع الناس) بيته العظيم، وما سبق لها من دعوة الخليل إبراهيم وأنها حرم الله وأمنه، وكفاها أنها مكان مولد ومنشأ النبي ﷺ، وأنها مبدأ نزول الوحي والتنزيل وأول مهبط الروح الأمين جبريل، وأنها مثابة الله ورسله الأكرمين، وهي أيضاً مسقط رؤوس جماعة من الصحابة القرشيين المهاجرين الذين جعلهم الله مصابيح الدين ونجوماً للمهتدين⁽¹⁾ وأول ما ابتدأ به من وصف للمشاهد المباركة هو «قبة الوحي»، وهي في دار خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها⁽²⁾، وبها كان أبناء النبي ﷺ، وبها قبة صغيرة أيضاً في الدار المذكورة فيها كان مولد فاطمة الزهراء رضي الله عنها⁽³⁾، وفيها أيضاً ولدت سيدي شباب أهل الجنة: الحسن والحسين، رضي الله عنهما⁽⁴⁾.

ومن ثم يلاحظ ابن جبير أن هذه المواضع المقدسة المذكورة مغلقة مصونة قد بنيت بناء يليق بمثلها⁽⁵⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 79. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 310

(2) ذكر الأزرقى: أن النبي ﷺ بنى بخديجة فيها، وأنها توفيت فيها، ولم يزل النبي ﷺ ساكناً بها حتى هاجر إلى المدينة فأخذها عقيل بن أبي طالب، ثم اشتراها منه معاوية، وهو خليفة فجعلها مسجداً يصلي فيه. م 1، ص 189-190.

(3) تعرف بمولد فاطمة رضي الله عنها لكونها ولدت فيها هي وإخوتها أولاد خديجة من النبي ﷺ.

(4) لا شك أن ابن جبير قد وقع في خطأ، فالحسن رضي الله عنه ولد بالمدينة في سنة 3هـ / 624م وقيل بعد غزوه أحد بسنة أو سنتين، وولد الحسين رضي الله عنه سنة 6هـ / 627م بالمدينة أيضاً. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، ج 1، ص 488-496

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 79

وفي موضع آخر ذكر ابن جبير وروده إلى دار خديجة رضي الله عنها، إلا أنه ذكر أن بداخل الدار موضعاً غير مشابه للصهريج مائلاً للطول وفي وسطه حجر أسود للدلالة على مكانة السيدة فاطمة رضي الله عنها، وحدد مكان مولد الحسن والحسين رضي الله عنهما بأنهما موضعان متلاصقان عليهما حجران مائلان للسواد، وضعا علامة على مكان ولادتهما. وبعد هذا الوصف المسهب، يذكر أنه مسح الخدود في هذه المساقط المكرمة المخصصة بمس بشرات المواليد الكرام، استشعاراً منه بمكانه هذه المواضع المقدسة⁽¹⁾، وأضاف ابن جبير موضعاً رابعاً في داخل هذه الدار المباركة، وهو «مختبأ النبي ﷺ»، وهو شبيه القبة، وفيه مقعد في الأرض عميق شبيه الحفرة داخل في الجدار قليلاً، وقد خرج عليه من الجدار حجر مبسوط، كأنه يظل المقعد المذكور، قيل: أنه كان الحجر الذي كان غطى النبي ﷺ، عند اختبائه في الموضع المذكور، وبعد وصف ابن جبير لهذه المواضع المقدسة، ذكر أن على كل موضع من مواضع الموالد الثلاثة قبة خشب متحركة يقوم الزائر بتنحيتها، ولمس الموضع الكريم تبركاً به⁽²⁾. أما ابن بطوطة فيؤكد على ما نقله ابن جبير بهذا الخصوص، إلا أنه تفادى خطأ قد وقع فيه ابن جبير في أن الحسن والحسين ولدا بمكة، واقتصر على ذكر فاطمة الزهراء رضي الله عنها. كما أنه ذكر أن مكان هذه الدار على مقربة من باب النبي ﷺ⁽³⁾.

أما البلوي فلم يصف شيئاً سوى نقش في قبة الوحي، يدل على صاحب عمارتها وتاريخ بنائها: يقول ما نصه: «بسم الله الرحمن الرحيم تقرب إلى الله تعالى بعمارة هذا الموضع الشريف المنسوب إلى خديجة رضي الله عنها ومسكن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومهبط الوحي الكريم، مولانا السلطان بن السلطان الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي خادم الحرمين الشريفين ﴿.....﴾»، وذلك بتاريخ شهر صفر سنة ست وثمانين وستمائة، وكتب بداخل القبة الصغيرة، هذا موضع

(1) المصدر نفسه، ص 122

(2) المصدر نفسه، ص 122. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 311

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 371-380

مولد فاطمة رضي الله عنها⁽¹⁾. يبقى تعيين مكان مولد السيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها محل اختلاف، ذلك لأننا لا نعرف شيئاً عن كيفية توصل أهل مكة بوجه الخصوص لتعيين ذلك الموضع ولا الأساس الذي اعتمدوا عليه في ذلك⁽²⁾. على الرغم من أن الرحالة قد اعتمدوا في إفادتهم على صاحب مؤلف «أخبار مكة» في تأريخ المواضع المقدسة والمشاهد المكرمة بمكة المكرمة، إلا إنه لم يشر البتة إلى مكان مولد السيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها. وما ذكره من معلومات في هذا الصدد هو ولادة السيدة خديجة رضي الله عنها⁽³⁾.

أما إشارة الرحالة لموضع «مختبأ النبي ﷺ»، فهذا أمر عار عن الصحة، ذلك لأنه لو كان المكان معرضاً للحجارة، لانتقل النبي لمكان آخر يكون فيه بعيداً عن مرماها، ولم يبق في مكانه معرضاً نفسه لقذف الحجارة ومختبأً داخل الجدار هذا من جانب، أما الجانب الآخر فإن الخبر قديم لاعتیاد الناس على نقل خبره ولا ريب أن مكانه، فالأزرقى تقصّي هذا الأمر مع كبار أهل مكة المكرمة عند سؤالهم عن هذا الخبر وإجاباتهم بالنفي، وهنا يعلق قائلا: «إن أهل مكة اعتادوا اتخاذ صفائح من الحجارة في منازلهم تستخدم كأرفف يوضع عليها المتاع والأنية من الصيني وغيره، وقل أن يخلو بيت من تلك الأرفف»⁽⁴⁾.

ولقد انفرد البلوي في تسجيل بعض المنقوش في قبة الوحي ونعم ما فعل، فقد عودنا على تسجيل المنقوشات التاريخية في كل أثر يعاينه. ويعد هذا التسجيل من أهم الأعمال الأثرية، وقد أيد الفاسي ما نقله البلوي في قيام الملك المظفر ملك اليمن بتشيد القبة حسبما جاء في النقش المذكور⁽⁵⁾.

(1) البلوي، تاج المرق، ج 1، ص 311

(2) عواطف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص 395

(3) الأزرقى، أخبار مكة، ج 2، ص 199

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 200

(5) الفاسي، شفاء الغرام، ج 1، ص 438

- من المشاهد الكريمة أيضا مكان «مولد النبي ﷺ»⁽¹⁾ يقول ابن جبير: «والتربة الطاهرة التي هي أول تربة مست جسمه الطاهر، بني عليها مسجداً لم ير أحفل بناء منه... والموضع المقدس الذي سقط منه ﷺ ساعة الولادة السعيدة مجوف بالفضة...»

«يفتح هذا الموضع المبارك فيدخله الناس كافة متبركين به في شهر ربيع الأول ويوم الاثنين منه، لأنه كان شهر مولد النبي ﷺ... وتفتح المواضع المقدسة المذكورة كلها، وهو يوم مشهود بمكة دائماً»⁽²⁾.

ومن الرحالة الذين أكدوا على هذا المشهد الكريم البلوي الذي أضاف ان الدار كانت لعبد الله بن عبد المطلب ابي النبي ﷺ، وأن هناك نقشا في الدار تدل على عمارة الناصر الخليفة العباسي لها سنة 576هـ / 1180م. مكتوب مانصه: «هذا ما أمر بعمله عبد الله وخليفته الإمام الناصر لدين الله أبو العباس أحمد أمير المؤمنين... في سنة ست وسبعين وخمسمائة وصلى الله على سيدنا محمد وآله»⁽³⁾.

ولقد ذكر الفاسي خبر هذه الدار الكريمة بسوق الليل، ويؤكد على نص البلوي في عمارة الخليفة العباسي الناصر لها في هذا التاريخ⁽⁴⁾.

ومن المشاهد «الحجر الذي كلم النبي ﷺ». وقد تطابقت نصوص الرحالة⁽⁵⁾

(1) جاء في تاريخ مكة لأبي الوليد محمد الأزرقى: أن البيت الذي ولد فيه الرسول ﷺ هو في دار محمد بن يوسف الثقفي أخي الحجاج، وكان عقيل بن أبي طالب أخذ من الرسول ﷺ داره لما هاجر وفيها يقول الرسول ﷺ في عام حجة الوداع لما قيل له: أين تنزل يا رسول الله «وهل ترك لنا عقيل من ظل»؟ ولم تنزل الدار بين عقيل وولده حتى باعها ولده من محمد بن يوسف الثقفي، وبقيت الدار حتى حجت الخيزران أم الخلفتين موسى وهارون. فجعلت دار الرسول مسجداً يصلى فيه.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 79

(3) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 312

(4) الفاسي، شفاء الغرام، ج 1، ص 419، 431، 433

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 80. ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 131. رحلة ابن بطوطة، ج 1،

ص 380. البلوي، تاج المفرق، ج 1 ص 313

على أنه موجود بجهة باب النبي أمام دار أبي بكر الصديق رضي الله عنه بارزاً هنالك عن الحائط قليلاً. بينما يذكر التجيبي، أنه من جبل أبي قبيس ونقل إلى دار مولد النبي ﷺ⁽¹⁾. ويرى ابن جبير والبلوي أن في هذا المكان مصطبة فيها متكأ يقصده الناس، ويصلون فيه ويتمسحون بأركانه، لأن في موضعها كان موضع مقود النبي ﷺ⁽²⁾.

لربما نتفق مع الرحالة في وجود الحجر الذي كلم النبي ﷺ، لكن من الصعوبة تحديد ومعرفة مكانه، فقد ورد في ذكر الحجر ما رواه جابر بن سمرة عن النبي ﷺ قال: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث اني لأعرفه الآن»⁽³⁾ وهنا نستطيع أن نستدل ان النبي ﷺ لم يعين لأحد مكانه ولا موضعه.

- ومن مشاهد مكة أيضاً «دار الخيزران»⁽⁴⁾، يذكرها ابن جبير بقوله: «وهي الدار التي كان النبي ﷺ يعبد الله فيها سرّاً مع الطائفة الكريمة المبادرة للإسلام من أصحابه، رضي الله عنهم، حتى نشر الإسلام منها على يدي الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكفى بهذه الفضيلة...»⁽⁵⁾.

وفي موضع آخر وصفها ابن جبير بمنشأ الإسلام وتقع بإزاء الصفا ملتصق بها نزل صغير كان مسكناً لبلال بن رباح رضي الله عنه، قام بتجديده جمال الدين الوزير الجواد بمبلغ قدره ألف دينار. وعلى يمين الداخل إلى الدار باب يفضي إلى موضع مقبب بديع البناء هو موضع جلوس النبي ﷺ بجوار صخرة يستند إليها تخترق الدار بهيئة المحراب، وعن يمين موضع جلوس النبي ﷺ موضع

(1) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 333

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 80. البلوي، تاج المشرق، ج 1، ص 311

(3) صحيح مسلم، شرح النووي، ج 15، ص 26

(4) هي دار الأرقم بن أبي الأرقم الشهيرة. تقع هذه الدار في زقاق على يسار الصاعد إلى الصفا وبابها يفتح إلى الشرق يقول الفاسي: «أنه وجد نصاً مكتوباً فيه «في بيت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والأصال»: هذا مختبأ رسول الله ﷺ دار الخيزران - وفيه مبتدأ الإسلام.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 80

جلوس أبي بكر وعلي رضي الله عنهما. وفي هذه الدار كان إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومنها ظهر الإسلام على يديه، وقام النبي ﷺ بتعليم الأوائل مبادئ الإسلام بها سرا⁽¹⁾.

أما التجيبي فيحدد موقعها عند الصفا، وكانت الدار للأرقم بن أبي الأرقم، ثم صارت ملكاً للخيزران من قبل المهدي العباسي، وكانت من قبل لأبيه المنصور الذي قام بشرائها من أولاد الأرقم مقابل مبلغ من المال⁽²⁾. ويؤكد الفاسي على ما نقله الرحالة في مكانة موضعها، وصاحب عمارتها، وتاريخ بنائها⁽³⁾.

- ومن مشاهدها أيضاً «دار أبي بكر الصديق رضي الله عنه»⁽⁴⁾، فهي تقع بمقربة من «دار الخيزران» ووصفت بأنها دارسة الأثر⁽⁵⁾، عدا ما ذكره البلوي بوصفه أنها دار سكة الأمير⁽⁶⁾. ربما يدل على أن نقوداً خاصة بالأشراف كانت تسك بمكة في ذلك الوقت⁽⁷⁾.

- قبة بين الصفا والمروة لقد انفرد ابن جبير بذكرها، وأوضح أنها تنسب لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه، وفي وسطها بئر يقال: إنه كان يجلس فيها للحكم. واستدرك ابن جبير نسبتها قائلاً: «والصحيح في هذه القبة أنها قبة حفيده عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، وبإزاء داره المنسوبة إليه، وفيها كان يجلس للحكم أيام توليه مكة»⁽⁸⁾. أما ابن بطوطة فذكر أن ما بين الصفا والمروة دار تنسب للعباس عم

(1) المصدر نفسه، ص 125. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 312-313

(2) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 336

(3) الفاسي، شفاء الغرام، ج 1، ص 440.

(4) لم يأت الأزرقى على ذكرها في مؤلفه في ذلك الموضع. أما الفاسي فذكر أن هذه الدار شيدت في زمن نور الدين عمر بن رسول سنة 623هـ / 1226م. الفاسي، شفاء الغرام، ج 1، ص 438-439

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 80. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 380. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 313

(6) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 313

(7) عواطف نوات، الرحلات المغربية والاندلسية، ص 398

(8) ابن جبير، الرحلة، ص 80

النبي ﷺ، وقد أصبحت رباطا يسكنه المجاورون، وأشار إلى الملك الناصر هو من عمره في سنة 728هـ⁽¹⁾.

ب. جبانة الحجون:

تقع الجبانة المباركة خارج باب المعلى، وهي بالموضع الذي يعرف «بالحجون»⁽²⁾. ويتفق الرحالة⁽³⁾ على أن الجبانة المباركة - مدفن الجم الغفير من الصحابة والتابعين والأولياء الصالحين رضوان الله عليهم، إلا أن ابن جبير وابن بطوطة يؤكدان أن مشاهدهم دثرت، وذهب عن أهل مكة علمها فلا يعرف منها إلا القليل⁽⁴⁾. وأضاف ابن جبير أن أهل مكة قد اعتادوا أن يزوروا الجبانة بالمعلى بعد تأدية شعيرة صلاة عيد الفطر، وذلك تبركا باحتساب الخطأ إليها، والدعاء بالرحمة لمن فيها من عباد الله الصالحين من الصدر الأول وسواه على حد قوله⁽⁵⁾. أما البلوي فاتفرد في ذكر حديث نبوي يفيد فضائل من مات في هذا الموضع المبارك يقول: «ويروى أن رسول الله ﷺ قال: من مات في أحد الحرمين بعث يوم القيامة آمنا».

وقال عليه الصلاة والسلام: «الحجون والبقيع يؤخذ بأطرافها وينتشران في الجنة» ووقف عليه السلام على ثنية الحجون وليس بها يومئذ مقبرة فقال: «يبعث الله تعالى من هذه البقعة، ومن هذا الحرم يوم القيامة سبعين ألفا، فيدخلون الجنة بغير حساب. يشفع كل واحد منهم في سبعين ألفا وجوهم كالقمر ليلة البدر»⁽⁶⁾.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 380

(2) الحجون: هو الجبل الذي فيه ثنية تعرف بكداء، وهي التي عنى حسان بن ثابت بقوله في شعره: «تشير النقع موعدها كداء».

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 76. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 381. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 308.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 76. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 381

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 116.

(6) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 308-309.

• قبر السيدة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها:

على الرغم من أن الرحالة السابقين أغفلوا الإشارة إليه عند ورودهم للجبانة المباركة، إلا أن هناك من الرحالة من استدركه، فها هو التجيبي يذكر وجوده بالمعلاة دون تحديد موضعه أو مكانه⁽¹⁾. بينما نجد ابن بطوطة يشير إلى وجوده بجانب قبر الخليفة أمير المؤمنين أبي جعفر المنصور⁽²⁾. على أية حال، تعد رواية ابن بطوطة من أول الروايات التاريخية في تحديد موضع القبر الكريم، لكن من دون إلحاق الخبر إلى أهل العلم والدراية. لذا عقب الفاسي في هذا السياق فقال: «ليس في القبر الذي يقال له قبر خديجة بنت خويلد أثر يعتمد»⁽³⁾.

مهما يكن من أمر، فمن الصعوبة بمكان أن نغفل ما ذكره ابن بطوطة، فالرواية قابلة للأخذ والرد في مسألة صحة خبر وجوده، وقد لاحظ أحد الرحالة المتأخرين أنه في سنة 950هـ تم بناء قبة على القبر بالحجر الشمسي بمعرفة الأمير الشهيد محمد بن سليمان الجركسي (دفتر داد) بمصر في ولاية داود باشا نائب السلطان سليمان القانوني، هذا وكان على القبر قبل القبة تابوت خشبي، وقد جعل محمد بن سليمان المذكور لخادم القبر مرتبا من صدقات السلطان سليمان، وممن عاين قبة هذا القبر اللواء رفعت إبراهيم باشا في رحلته الأولى لبلاد الحجاز في سنة 1318هـ / 1951م⁽⁴⁾.

• موضع صلب عبد الله بن الزبير رضي الله عنه:

يذكر ابن جبير الموضع الذي صلب فيه الحجاج بن يوسف، جثة عبد الله بن الزبير⁽⁵⁾ عند مقبرة المعلاة، ولاحظ أن على الموضع بقية علم ظاهر، وكان عليه

(1) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 341

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 381

(3) الفاسي، شفاء الغرام، ج 1، ص 456

(4) إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين، ج 1، ص 3، تعليق 1

(5) أنشأ عبد الله بن الزبير بن العوام في مكة حركة مناوئة لخلافة بني أمية بدمشق، وقد بايع الناس عبد الله بن الزبير سنة 62هـ، وانتهت من قبل الحجاج بن يوسف الثقفي ممثل الأمويين، وقد

مبنى مرتفع هدمه أهل الطائف غيرة منهم بسبب لعن الناس للحجاج المنتسب إليهم⁽¹⁾. ويؤكد التجيبي خبر ذلك الموضع، وأضاف أن على الحائط كتابة تقول: «هنا صلب الحجاج ابن يوسف عبد الله بن الزبير»⁽²⁾.

ولم يصف ابن بطوطة على ما ذكره سابقوه⁽³⁾، مما يشير إلى النقل والاقتباس، وهو ما عودنا عليه ابن بطوطة في كثير من مرويته وأخباره.

• مسجد الجن⁽⁴⁾:

يقع على يمين مستقبل مقبرة المعلاة في واد بين جبلين⁽⁵⁾. يقال: أنه المسجد الذي بايعت فيه الجن النبي ﷺ. ويلاحظ ابن بطوطة أن المسجد خرب⁽⁶⁾ في تلك الفترة، يبدو أن قلة الاعتناء بالمسجد أدى إلى هجرانه، وبالتالي انصرفت أنظار الناس عنه.

كما أشار إليه الأزرقى بقوله: «مسجد بأعلى مكة يقال له مسجد الجن، لأنهم بايعوا رسول الله ﷺ في ذلك الموضع»⁽⁷⁾. أما القرطبي صاحب «الجامع لأحكام القرآن» فيؤكد على خبره، ويحدد موضعه بأنه في الحجون⁽⁸⁾. كذلك حفظ لنا

صلب عبد الله في مكة في أيام عدة، الأمر الذي استهجنه أهل مكة على بني أمية، علماً بأن أم عبد الله هي أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه التي عاصرت هذه المحنة وحزنت عليه حزناً شديداً وتوفي عبد الله في سنة 73هـ / 692م

(1) يرجع نسب الحجاج بن يوسف الثقفي إلى قبيلة ثقيف التي تسكن الطائف، والحجاج من أشهر القواد الذي يعتمد عليهم في ضرب الحركات والثورات المعارضة للحكم الأموي. توفي الحجاج في عام 95هـ / 714م.

(2) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 339.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 381-382.

(4) اقرأ سورة الجن: «قل أوحى إلى»، السورة 72، الآية 1، 2.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 76. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 382، البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 308.

(6) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 382.

(7) الأزرقى، أخبار مكة، ج 2، ص 200-201.

(8) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 19، ص 4.

الرحالة مقابر بمواضع تقع سابقاً خارج منطقة الحجون، لا تقل أهمية ومكانة عن ما ذكرناه سلفاً، أشار ابن جبير إلى قبرين بمقربة من جدار البيت الكريم هما: قبر إسماعيل عليه السلام وأمه هاجر - ذكر أن القبر الأول يقع تحت الميزاب في صحن الحجر ما بين الركنين الشامي والعراقي، وعلامته رخامة خضراء على شكل محراب تتصل بها رخامة خضراء مستديرة، ذات لون أخضر، وإلى جانبه مما يلي الركن العراقي القبر الثاني أمه هاجر وعلامته رخامة خضراء. ويذكر ابن جبير أن الناس يتبركون بالصلاة في هذين الموضعين من الحجر. وأن ما بين القبرين المقدسين سبعة أشبار⁽¹⁾. وأكد كل من ابن بطوطة والبلوي على ما نقله ابن جبير في خبر صحة القبرين الشريفين⁽²⁾. وتجدر الإشارة إلى أنه حصل جدل واسع فيما يتعلق بقبري إسماعيل عليه السلام وأمه هاجر. فأغلب المؤرخين يرون على أنه مدفون بالحجر، ويؤيد ذلك قول ضرار بن الخطاب:

لم يحظ بالحجر فيما قد مضى أحد من البرية لا عُربٌ ولا عجمٌ
بعد ابن هاجر أن الله فضّله إلا زهير له التفضيل والكرم

كما عاين أحد الرحالة⁽³⁾ كتابة على حائط الحجر من الجهة الغربية تواريخ لمحمد بن قلاوون، ولبرقوق، ولجمقمق، ولقايتباي.
مكتوب على الحجر قبالة الميزاب من الأعلى:

نِعْمَ الْمَكَانُ تَرَابِهِ فِي عَيْنِ أَرْقٍ إِثْمَدِ
وَيَطُوفُهُ بِاللَّيْلِ وَالْ أَسْحَارِ قَوْمِ هُجْدِ
اللَّهُ بَارِكْ فَرَشَتُهُ مَعَ مَنْ بَنَاهُ يَخْلُدِ
زَانَ الْمَطَافِ بِمَرْمَرٍ مَلِكِ الْأَنَامِ مُحَمَّدِ

أما من رأى خطأ الرحالة فيما يتعلق بالقبرين الشريفين - فكان استنادهم الأول

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 56.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 373. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 304.

(3) إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين، ج 1، ص 307.

أن قريشاً قد قصرت نفقتها عن إتمام بناء الكعبة المشرفة على قواعد إبراهيم عليه السلام فقاموا بتقصير ستة أو سبع أذرع على اختلاف الروايات. ثانياً - أنه لم يرد أن أحداً من البشر دفن داخل الكعبة، هذا مع العلم أن صحن الحجر يعتبر ضمناً داخل بناء الكعبة المشرفة. ثالثاً - أما إذا تصورنا أن القبرين موضعهما في نصف الحجر مما يلي جدار المستدير، فالحجر كان أصغر مما هو عليه الآن أيام إسماعيل عليه السلام إلى أن قامت قريش ببناء البيت⁽¹⁾.

ولما كانت هذه المقابر المباركة غاية العامة والخاصة في قصد الزيارة والتبرك، كانت أيضاً في المقابل مقابر اتخذها الناس مقصداً في طعنهما ولعنهما، كلما أتت لهم الفرصة المواتية في كل موسم حج، فعلى سبيل المثال - يذكر كل من ابن جبير وابن بطوطة والبلوي أنه على قارعة الطريق المتوجهة إلى باب العمرة من جهة اليسار - قبرين قد علتها أكوام من الصخر العظام يقال: إنهما قبرا أبي لهب وامرأته⁽²⁾، فما زال الناس في القديم إلى هلم جرا يتخذون سنة رجمهما بالحجارة حتى علاهما من ذلك جبلان عظيمان⁽³⁾.

جـ. المزارات الجبلية:

هناك في مكة وحولها مجموعة من المواقع الجبلية التي ارتبطت بالذاكرة الإسلامية لما عرفته من أحداث سواء تعلق الأمر بالأنبياء السابقين أو بالرسول صلى الله عليه وسلم، وقد أصبح من التقاليد الإسلامية زيارة هذه المواقع والتبرك بها والدعاء عندها. ومن هذه المزارات التي ذكرها الرحالة المغاربة ما يلي:

• جبل أبي قبيس:

يقع في جهة الجنوب والشرق من مكة، وهو أحد الأخشين وأدنى الجبال

(1) محمد طاهر الكردي، التاريخ القويم، ج3، ص115-119. عواطف نواب، الرحلات المغربية والاندلسية، ص352-353.

(2) اقرأ سورة المسد - "تبت يد أبي لهب وثب"، رقم 111.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص76-77. رحلة ابن بطوطة، ج1، ص382. البلوي، تاج المفرق، ج1، ص309.

من مكة، ويقابل ركن الحجر الأسود. وأشار إليه كل من: ابن جبير وابن بطوطة والبلوي، فذكروا أن في أعلاه رباطاً مباركاً. فيه مسجد وعليه سطح مشرف على الكعبة الشريفة، ومن فضائله: أنه أول جبل خلقه الله تعالى، ومنه استودع الحجر زمان الطوفان، وكانت قريش تسميه الأمين، لأنه أدى الحجر إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وهو أحد أخشيبي مكة⁽¹⁾. وزاد ابن جبير أن فيه موضع موقف النبي ﷺ، عند انشقاق القمر له⁽²⁾، ويؤكد ابن بطوطة على خبر ذلك الموضع، إلا أنه أضاف أن الملك الظاهر بيبرس أراد أن يعمره⁽³⁾. أما البلوي فأضاف أن بسطح جبل أبي قبيس مسجداً محتفل البناء، وبه نقش مكتوب عليه: «هذا المسجد، هو مولد علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، وفيه تربى رسول الله ﷺ، وكان داراً لأبي طالب عم النبي ﷺ وكافله⁽⁴⁾».

يلاحظ مما سبق أن ما ذكره الرحالة يتشابه تماماً مع ما هو مُدَوَّن في كتاب «أخبار مكة» للأزرقي⁽⁵⁾.

• جبل حراء (جبل النور):

هو من جبال مكة المشهورة، ومنزلته بعد جبل أبي قبيس، ويقع الجبل في الشرق على مقدار فرسخ أو نحوه مشرف على منى⁽⁶⁾، ويعد جبل حراء من الجبال المباركة، ذلك أن النبي ﷺ كثيراً ما ينتابه ويتعبد فيه قبل البعثة، وأن به نزلت أول سورة من القرآن⁽⁷⁾. ويذكر الرحالة من فضائله: أنه هو الذي اهتزت تحت رسول

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 74. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 383. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 312.

(2) اقرأ سورة القمر، ﴿أَقْرَبَ السَّاعَةِ وَأَشَقَّ الْقَمَرِ ۝﴾ رقم السورة 54.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 74. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 383.

(4) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 312.

(5) الأزرقي، أخبار مكة، ج 2، ص 266-267.

(6) يقول ياقوت في معجمه: أنه على ثلاثة أميال من مكة، وأنه جبل شامخ، وفي ميسرة القمة غار حراء.

(7) اقرأ سورة الفلق، ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝﴾ رقم السورة 60.

الله ﷺ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أثبت فما عليك إلا نبي وصديق وشهيدان، وكان عثمان رضي الله عنه معهم...»⁽¹⁾. وزاد ابن بطوطة في روايته انه اختلف فيمن كان مع رسول الله ﷺ يومئذ، وروي أن العشرة - (المبشرون بالجنة) كانوا معه، كما قد روي أن جبل يثرب⁽²⁾ اهتز تحته أيضا⁽³⁾.

• جبل ثور والغار المبارك:

قال تعالى في سورة التوبة: ﴿إِلَّا تَضُرُّوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: 40]، أوضح ابن جبير أن جبل ثور من الجبال التي فيها أثر كريم ومشهد عظيم. وهو في الجهة اليمينية من مكة على مقدار فرسخ.

وفيه الغار الذي أوى إليه النبي ﷺ مع صاحبه الصديق حسبا ذكر الله تعالى في كتابه العزيز...

وقرأ ابن جبير من كتاب «أخبار مكة» لأبي الوليد الأزرقى: «أن الجبل نادى النبي ﷺ، فقال: إلي يا محمد! فقد آويت قبلك سبعين نبيا، فلما دخل رسول الله ﷺ الغار وأطمأن به وصاحبه الصديق معه نسجت العنكبوت من حينها على باب الغار وصنعت الحمامة عشاً، وفرخت فيه بإذن الله تعالى، فأنتهى المشركون ومعهم قصاص الأثر إلى الغار، فقال: هاهنا انقطع الأثر ورأوا العنكبوت قد نسج على فم الغار والحمام مفرخة، فقالوا: ما دخل أحد هنا وانصرفوا فقال الصديق: يا رسول الله لو ولجوا علينا منه؟ قال: كنا نخرج من هنا، وأشار بيده المباركة إلى الجانب

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 78. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 384. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 312

(2) نقل ياقوت عن محمود بن عمير (الثبيران جبلان مفترقان يصب بينهما افاعيه وهو وادي يصب من منى، يقال لأحدهما يثرب وللآخر بشير الأعرج، وكان يسمى في الجاهلية سميرا، ويقال لقلته ذات القتاده، ويسمى ثبير غيناء، وأيضا جبل الزنج لأن زنوج مكة كانوا يحتطبون منه ويلعبون فيه. الأزرقى، أخبار مكة، 2، ص 225-227.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 384.

الآخر ولم يكن فيه باب فانفتح فيه باب للحين بقدره الملك الوهاب»⁽¹⁾. ويؤكد ابن بطوطة على ما نقله وقرأه ابن جبير عن الأزرقى من فضائل الجبل المذكور، أما البلوي فيكتفي بما ذكره سابقوه، لكن من دون أن يشير إلى كتاب «أخبار مكة» لأبي الوليد الأزرقى⁽²⁾.

وحرص ابن جبير على معاينة الغار المبارك، واستطاع بدوره أن يلج الموضع الذي يعسر الولوج منه على بعض من الناس، ودافع همته في ذلك الشأن التبرك بمس بشرة البدن بموضع مسه جسد النبي ﷺ، لأن مدخل النبي ﷺ كان فيه⁽³⁾. كما يؤكد ابن بطوطة على اهتمام الناس وحرصهم في قصد زيارة الغار المبارك، فوجدهم يرمون في دخوله من الباب الذي دخله النبي ﷺ وذلك للتبرك، وقد لاحظ أن منهم من يتأنى له الدخول، ومنهم من لا يتأنى له حتى يتناول بالجذب العنيف، ومنهم يصلي أمام الغار ولا يدخله⁽⁴⁾.

إضافة إلى ذلك، يتفق كل من ابن جبير وابن بطوطة على دعاية مغرضة انتشرت بين الناس في مكة وهي: «إنه من كان لرشده (ابن حلال) قدر على دخوله، ومن كان لزنية (ابن حرام) لم يقدر على دخوله! لهذا يجتنبه كثير من الناس لأنه مخجل فاضح!»⁽⁵⁾. أما الدعاية الثانية - فانفرد ابن جبير في نقلها وهي: إن بعض الناس يقولون في مثل: «ليس يصعد جبل أبي ثور إلا ثور»⁽⁶⁾.

• جبال التنعيم:

كانت جبال التنعيم من بين المزارات التي يحرص الحجاج على زيارتها لما يرتبط بها من أخبار تتعلق بتاريخ إبراهيم الخليل، وهكذا نجد أن أغلب الرحالين

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 81.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 384. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 312.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 120.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 385.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 82. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 385.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 82.

المغاربة قد ذكروها، فابن جبير تحدث عنها وكذلك ابن بطوطة و البلوي . مما يؤكد ان زيارتها كانت من التقاليد المتبعة لدى الحجاج وقتذاك . يذكر الرحالة أنها أربعة جبال، تقع عند جهتي طريق التنعيم يقال عنها: إنها الجبال المباركة التي جعل إبراهيم عليه السلام أجزاء الطير عليها، ثم دعاهن حسبما ذكر الله عز وجل، سؤاله إياه أن يريه كيف يحيي الموتى⁽¹⁾، وعليها أعلام من حجارة⁽²⁾ . وأضاف ابن جبير أن حول تلك الجبال الأربعة جبلاً غيرها، وقيل: إن التي جعل إبراهيم عليها الطير سبعة منها⁽³⁾ .

هذا وانفرد التجيبي بذكر الجبل الواقع يمين المتجه من مكة إلى التنعيم سماه «بالبكاء»، لزعم العوام أن الحجارة تنحدر منه يوم عرفة في كل سنة دون سائر الأيام، لذا سماه البكاء⁽⁴⁾ .

2. المدينة المنورة:

أ. المشاهد في الحرم النبوي الشريف

• الروضة المكرمة

وصل ابن جبير إلى المدينة في شهر محرم سنة 580هـ، ودخل الحرم النبوي مشغولاً لزيارة الروضة الكريمة وآثارها المباركة. يقول واصفاً: «فوقنا يازائها مسلمين، وترب جنباتها المقدسة مستلمين، وصلينا بالروضة التي بين القبر المقدس والمنبر، واستلمنا أعواد المنبر القديمة التي كانت موطئ الرسول ﷺ، والقطعة الباقية من الجذع الذي حن إلى الرسول ﷺ وهي ملصقة في عمود قائم أمام الروضة الصغيرة التي بين القبر والمنبر...»، وكان من الاتفاق السعيد أن وجدنا بعض فسحة في تلك الحال لاشتغال الناس بإقامة مضاريهم وترتيب رحالهم،

(1) القرآن الكريم، السورة 2، الآية 260.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 77. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 384. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 309.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 77.

(4) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 161.

فتمكننا من الغرض المقصود، وفزنا بالمشهد المحمود، إذ أدينا حق السلام على الصحابييين المضجعين: صديق الإسلام أبي بكر، وفاروقه عمر بن الخطاب⁽¹⁾. وبعد هذا الموجز القصير في زيارة ابن جبير للحرم واستلام الروضة الكريمة، أخذ في التفصيل في ذكر خبرها، فقد تناول صفة مسجد رسول الله ﷺ وذكر روضته المقدسة. فمن أبرز ملاحظاته ما يلي:

أنه يحدد رأس أبي بكر بأنه عند قدم النبي ﷺ ورأس عمر بعد كتفي أبي بكر، وبذلك يقف المسلم مستدبر القبلة ومستقبل الوجه الكريم، فيسلم ثم ينصرف يمينا إلى وجه أبي بكر، ثم إلى وجه عمر رضي الله عنهما... وأن في الصفحة القبلية أمام وجه النبي ﷺ مسمار فضة، وهو أمام الوجه الكريم فيقف الناس أمامه للسلام.

وفي الروضة المقدسة حوض صغير مرخم، في قبلته شكل محراب، قيل: إنه كان بيت فاطمة رضي الله عنها، ويقال: هو قبرها⁽²⁾. وعن يمين الروضة المكرمة والمنبر إثنان وأربعون خطوة، وهو في الحوض المبارك...، وبينه وبين الروضة الصغيرة، التي بين القبر الكريم والمنبر، وفيها جاء الأثر أنها روضة من رياض الجنة وفي هذه الروضة يتزاحم الناس للصلاة، وحق لهم ذلك...

وبإزائها لجهة القبلة عمود يقال: أنه مطبق على بقية الجذع⁽³⁾ الذي حن للنبي ﷺ، وقطعة منه في وسط العمود ظاهرة يقبلها الناس ويبادرون التبرك بلمسها

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 145.

(2) المنقول عن أكثر العلماء أن قبر فاطمة يوجد بالبقيع، وأنه ليس لدينا معلومات واضحة بعد دفنها بالمسجد النبوي، خاصة وأنها دفنت ليلاً ولم يعلم أحد بمكان دفنها.. ويعتقد البعض أن قبرها يوجد إلى جنب والدها... وقد لقيت: «أم أبيها». أنظر إلى: السهمودي، وفاء الوفا، ج 3، ص 902.

(3) قال ابن أبي الزناد: لم يزل الجذع على حاله زمان النبي ﷺ وصاحبيه أبي بكر وعمر، فلما هدم عثمان المسجد اختلف في الجذع - فمنهم من قال أخذه أبي بن كعب، ومنهم من قال دفن في موضعه. قطب الدين الحنفي، تاريخ المدينة، تعليق محمد زينهم، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ص 97-100.

ومسح خدودهم فيها⁽¹⁾، أما العبدري فأضاف إلى وجود باب قرب الروضة عبارة عن نفق في الأرض يصل إليه بواسطة درج يفضي إلى حجر في قبلة المسجد قيل: أنها حجر أزواج النبي ﷺ ونبه على بطلان ذلك⁽²⁾. وبعدها عقب العبدري بأن الروضة المقدسة - هي حجرة عائشة رضي الله عنها، وقد دخل غيرها من الحجر في المسجد زمان الوليد بن عبد الملك⁽³⁾. وأشار العبدري إلى وجود صندوق⁽⁴⁾ مبني في جدار الروضة أمام رأس النبي ﷺ. كما يوجد علم أمام رأس أبي بكر وآخر أمام رأس عمر رضي الله عنهما⁽⁵⁾.

بالرغم من أن العبدري يؤكد على ما ذكره ابن جبير في ترتيب القبور، إلا أنه لاحظ علماً عند كل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهو ما لم يذكره ابن جبير مما يعني وجود إضافات بالمسجد النبوي حدثت أثناء تجديده⁽⁶⁾. كما لفت انتباهه جمال كسوة الروضة المجددة في كل عام مثل كسوة الكعبة المشرفة، ونقل عن الشيخ الفاضل أبو الحسن التجاني بثغر تونس أنه وقف على الروضة وإذا في أستارها مكتوباً:

هنيثا لكم يا زائرين خديجة	فطوبى لمن يُضحى بطيبة أو يُمسي
وصلتم إلى قبر الحبيب بطيبة	أمنتُم به يوم المعاد من الرجس ⁽⁷⁾

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 145

(2) العبدري، الرحلة، ص 204

(3) انه لما استعمل عمر بن عبد العزيز على المدينة أمره الوليد بالزيادة في المسجد فاشترى عمر ما حوله من المشرق والمغرب والشام، ومن أبى أن يبيع هدم عليه ووضع له الثمن. وقد أدخل فيه حجرات أزواج النبي ﷺ وبيت فاطمة رضي الله تعالى عنها، وأدخل فيه دور عبد الرحمن بن عوف، دار عبد الله بن مسعود، وأدخل فيه من المغرب دار طلحة بن عبيد الله، دار سيرة بن أبي الفاكهة، دار عمار بن ياسر وبعض دار العباس. انظر إلى: قطب الدين الحنفي، تاريخ المدينة، ص 111.

(4) من المعلوم أن الصندوق جدد، فقد تلف أثناء الحريق سنة 654 هـ / 1256 م.

(5) العبدري، الرحلة، ص 205

(6) السمهودي، وفاء الوفا، ج 2، ص 574-575

(7) العبدري، الرحلة، ص 205

أما ابن بطوطة والبلوي فلم يضيفا شيئاً لما سبق، إلا أن البلوي انفرد في نقل نص منقوش على الأبواب الملاصقة للشبابيك. كتب على كل باب منهما ما نصه: «بسم الله الرحمن الرحيم خدم بهذه الدار بزيئة للحرم الشريف مولانا السلطان الملك الظاهر ركن الدنيا والدين أبي الفتح بيبرس الصالحي، قسيم أمير المؤمنين في سنة ثمان وستين وستمائة»⁽¹⁾.

ويلاحظ أن تاريخ النقش يزيد سنة عن السنة التي حج فيها الملك الظاهر سنة 667هـ / 1268م، لعل هذا يرجع إلى أن القيام بالنقش إنما تم في سنة 668هـ / 1269م، خصوصاً وأن الملك الظاهر قد أمر أن تقام حول القبر صيانة له وعمل أبواباً لها تفتح وتقفل فركب ذلك عليها⁽²⁾.

• منبر النبي ﷺ:

كان رسول الله ﷺ يخطب غير مستند إلى شيء، ثم خطب إلى جذع يعتمد عليه إذا طال قيامه، ثم بدا له أن يتخذ منبراً فاتخذته من الطرفاء (الأثل) ذو درجات ثلاث، وكان يقف على الثالثة.

فلما خطب أبو بكر نزل درجة ثم عمر درجة ثم على درجة يكبر كل سلفه، وقام عثمان على الدرجة السفلى ست سنين ثم رقي حيث كان يرقى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتقده الصحابة وهو أول من كسا المنبر ثياباً قبطية. في العهد الأموي زاد فيه مروان عامله على المدينة ست درجات من أسفله وقال: إنما زدت فيه لما كثر الناس فصار المنبر تسع درجات، وكان الخلفاء يقفون على السابعة، وهي الأولى من المنبر النبوي واستمر على هذا حتى احترق سنة 654هـ ثم جددده المظفر صاحب اليمن 656هـ⁽³⁾. أول من استهل من الرحالة في وصف المنبر الكريم ابن جبير. يقول في وصفه: «والمنبر مغشي بعود الابنوس، ومقعد الرسول

(1) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 286

(2) انظر إلى: ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ص 256-257. ابن دقماق، الجواهر الثمين، ج 2، ص 75.

(3) انظر: إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين، ج 1، ص 471.

ﷺ من أعلاه ظاهر قد طبق عليه بلوح من الابنوس يصونه من القعود عليه. فيدخل الناس أيديهم إليه ويتمسحون به تبركاً بلمس ذلك المقعد الكريم... ويوجد في رأس قائم المنبر اليمني حيث يضع الخطيب يده إذا خطب، حلقة فضة مجوفة تشبه حلقة الخياط التي يضعها في أصبعه فضة لا صفراً، لأنها أكبر منها، لآلة تستدير في موضعها، يزعم الناس أنها لآلة الحسن والحسين⁽¹⁾، في حال خطبة جدهما ﷺ...»⁽²⁾.

أما العبدري فزودنا بمعلومات عن المنبر بعد حريقه سنة 654هـ / 1256م يقول: «ولما وقع الحريق بالمسجد احترق المنبر حتى لم يبق منه إلا قطعة عود، فصنع منبر آخر ساذج وهو الذي في المسجد الآن.

وجعلت تلك القطعة في داخله يازاء ثقب يدخل فيه الناس أيديهم فيمسحونها تبركاً بها»⁽³⁾. وقد نقل ابن بطوطة كل المعلومات التاريخية المأثورة عن المنبر، والتي قد ذكرها سابقوه من قبل، خصوصاً فيما يتعلق بمراحل تاريخ صنعه في العهد النبوي أو الراشدي⁽⁴⁾، إلا أنه لم يأت لنا بجديد. وأجاد البلوي في وصف المنبر وأثنى على صانعيه⁽⁵⁾، وذلك بعد الحريق الذي أصابه كما أشرنا. وبعد ذلك يؤكد البلوي على استمرار تقبيل الناس لقطعة عود المنبر والتبرك بلمسه ومسح الخدود فيه⁽⁶⁾، علماً بأن الأيدي قد امتدت إليه بالتعمير والتجديد، خصوصاً بعد الحريق الذي أصابه عام 654هـ - بين فترة زيارة ابن جبير والبلوي على ما عرفنا.

(1) لم نجد في المصادر ما أشار إليه ابن جبير، وعليه فالأمر من جملة البدع التي انتشرت بين الناس في ذلك الوقت.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 136-147.

(3) العبدري، الرحلة، ص 218.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 355.

(5) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 286.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 286-287.

ب. مقبرة بقيع الغرقد (1):

أشار ابن جبير أن موضع البقيع في شرق المدينة تخرج إليه من باب يعرف بباب البقيع ، أحد أبواب المدينة الأربعة ، وبعدها يستعرض لنا المشاهد المكرمة في المقبرة على حسب ترتيبها عند الخروج من الباب المذكور على النحو التالي:

1- مشهد صفية عمة النبي ﷺ: أم الزبير بن العوام (2) رضي الله عنهما على يسار الخارج للبقيع ، وعليه قبة صغيرة مختصرة البناء.

2- قبر السلالة الطاهرة إبراهيم بن النبي ﷺ (3) وعليه قبة بيضاء أيضاً.

3- قبر عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما وهو المعروف بأبي شحمة.

4- قبر عقيل بن أبي طالب ، وعبد الله بن جعفر الطيار رضي الله عنهما.

5- روضة فيها قبور أزواج النبي ﷺ (4) ، وبجانب الروضة روضة صغيرة فيها

(1) يقال له بقيع الغرقد - لأن هذا النوع من الشجر كان كثيراً فيه ولكنه قطع - والبقيع في أصل اللغة: الموضع الذي به أروم الشجر من ضروب شتى ، والغرقد كبار العوسج. وبقيع الغرقد هو الذي ورد ذكره في مريثة عمرو ابن النعمان يقول:

خلت الديار فسدت غير مسودٍ ومن العناء تفردني بالسود
أين الذين عهدتهم في غبطة بين العقيق إلى بقيع الغرقد

أنظر: إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين، ج 1، ص 425.

(2) الزبير بن العوام. صحابي أحد العشرة المبشرين بالجنة شهد غزوة بدر وأحد وغيرها وشهد الجابية مع عمر بن الخطاب، قتل يوم وقعة الجمل عام 36هـ / 656م.

(3) إبراهيم بن الرسول ﷺ من زوجته مارية القبطية، ولد عام 7هـ / 628م وتوفي بعد سنة.

(4) تكون قبور زوجات النبي ﷺ على الترتيب التالي:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| - السيدة عائشة بنت أبي بكر الصديق | - السيدة سودة بنت زمعة العامرية |
| - السيدة حفصة بنت عمر بن الخطاب | - السيدة زينب بنت خزيمة الهلالية |
| - السيدة أم سلمة بنت أبي أمية المخزومية | - السيدة جويرية بنت الحارث المصطلقية |
| - السيدة أم حبيبة رملة بنت أبي سفيان | - السيدة صفية بنت حيي بن أخطب |

أما السيدة خديجة بنت خويلد، والسيدة ميمونة بنت الحارث الهلالية زوجته عليه الصلاة

ثلاثة من أولاد النبي ﷺ (1).

6- روضة العباس بن عبد المطلب، والحسن بن علي رضي الله عنهما، وهي قبة مرتفعة في الهواء⁽²⁾ على مقربة من باب البقيع المذكور، وعن يمين الخارج منه، وموضع قبريهما متسع. أما صفة القبرين فإنهما مرتفعان عن الأرض ومحشيان بالواح مرصعة بصفاح ومكوكبة بمسامير على أبدع صنعة وأجمل منظر من الصفر وينطبق الأمر كذلك على قبر إبراهيم بن النبي ﷺ⁽³⁾.

7- في آخر البقيع قبر عثمان بن عفان الشهيد المظلوم ذي النورين رضي الله عنه، وعليه قبة صغيرة مختصرة. وعلى مقربة منه مشهد لفاطمة بنت أسد أم علي رضي الله عنها وعن بنينا.

ونقش على قبرها «ما ضم قبر أحد كفاطمة بنت أسد»⁽⁴⁾، وفي نهاية حديث ابن جبير ذكر أن مشاهد مقبرة البقيع أكثر من أن تحصى، لأنه مدفن الجمهور من الصحابة المهاجرين والأنصار⁽⁵⁾ رضي الله عنهم. أما ابن رشيد فأشار إلى موضع

والسلام فإن الأولى دفنت بمكة المكرمة في المعلاة كما أسلفنا، والثانية في موضع يقال له سرف. علي حافظ، فصول من تاريخ المدينة المنورة، جدة، شركة المدينة، ص 153-154.

(1) من المعلوم أن النبي ﷺ توفي أولاده صغاراً بمكة عدا إبراهيم، وربما المقصود هنا بنات النبي ﷺ وهن: أم كلثوم، رقية، زينب رضي الله عنهن.

(2) اختلف ابن النجار مع ابن جبير في أن قبر العباس عليه طين، كما أن قبر الحسن بن علي عليه قبة كبيرة مرتفعة قديمة البناء عليها بابان. وقد دفن الحسن بجوار قبر أمه فاطمة الزهراء بناء على طلبه فتم له ذلك. ابن النجار، أخبار مدينة الرسول، ص 153. حمد الجاسر، رسائل في تاريخ المدينة، ص 11.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 148-149.

(4) يقول ابن رشيد في ترجمته: «وفاطمة هذه هي بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف، أم علي واخوته، وهي أول هاشمية ولدت لهاشمي، وهاجرت إلى المدينة وبها ماتت. وشهدا رسول الله ﷺ، وألبسها قميصه، واضطجع معها في قبرها». ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، 14.

(5) نقل في مدارك القاضي عياض عن مالك: «أنه مات في المدينة من الصحابة نحو عشرة آلاف دفنوا في بقيع الفرقد وتفرق الباقيون». وأول من دفن في البقيع من أصحاب رسول الله من الأنصار أسعد بن زرارة الأنصاري، وأول من دفن فيه من المهاجرين عثمان بن مظعون رضي الله عنهما. علي حافظ، فصول من تاريخ المدينة، ص 153.

مقبرة البقيع ، واختص ببعض منها، فأول ما أشار إليه قبر أمير المؤمنين عثمان بن عفان وقبر أم المؤمنين فاطمة بنت أسد رضي الله عنها وقد قرأ النقش الموجود على قبرها⁽¹⁾. وقد زار ابن رشيد من عرف قبره من الصحابة والصحابيات، غير أنه لم يشر إلى أسمائهم كما فعل ابن جبير، والجدير بالإشارة أن ابن رشيد زار إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس رضي الله عنه، وهو ما لم يقم به ابن جبير، علماً بأنه مالكي المذهب كابن رشيد.

أما العبدري فقد لفت انتباهه المميزات التي اختصت بها تلك القبور، وأفاد أنه قد طرأت ملامح التجديد في المباني والقباب، وكان هذا إبان الحكم المماليكي في ظل حكم السلطان المنصور سيف ابن قلاوون. قال: «وفي البقيع من المزارات الشريفة ما لا يحصره وصف من قبور الصحابة والتابعين والعلماء والصالحين، وعلى أكثرها مبان وقباب متقنة، ومن أشهرها وأتقنها قبة عثمان بن عفان، وهي عالية متسعة محكمة العمل رائعة المنظر»⁽²⁾.

يلاحظ أن قبة أمير المؤمنين عثمان بن عفان قد طرأ عليها التجديد، فابن جبير ذكر أن القبة صغيرة ومتواضعة...، أما العبدري فذكر أن القبة عالية ومتسعة حتى غدت أشهر وأتقن القباب في ذلك الوقت. وتأتي قبة العباس بن عبد المطلب في العلو والاتساع بعد قبة عثمان بن عفان رضي الله عنهما، وأكد العبدري أن على كل قبر للصحابة وغيرهم قبة أو مبنى، عدا تربة الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، لأن قبره في بيت لا يسع غيره، ويازاء رأس مالك بن أنس حجر كتب فيه: «توفي الإمام مالك ابن أنس رضي الله عنه في ربيع الأول سنة تسع وسبعين ومائة ومولده في ربيع الآخر سنة ثلاث وتسعين». وقد استصحب العبدري من قبره بضع حصيات تبركاً بها وتذكر لمعاهدتها وأنشد قائلاً:

ومن الوفاء بعهد حب ظاعنٍ لثَمِّ الطلول ووقفهُ بالمنزلِ⁽³⁾

(1) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 19

(2) العبدري، الرحلة، ص 203

(3) المصدر نفسه، ص 203-204.

نلاحظ أن العبدري بالرغم من نقده لما يفعله الحجاج من أمور تخالف التعاليم الإسلامية نجد أنه انزلق في أمر مبتدع وكأنه تناسى ما كان يقوله لمن يفعل مثل هذه الأمور عندما قام بأخذ هذه الحصيات.

واتفق ابن بطوطة والبلوي مع الرحالة حول مواضع قبور الصحابة وآل البيت، إلا أنهما يؤكدان على أن مشاهد البقيع أكثر من أن تحصى، معللين ذلك بأنه مدفن الجمهور من الصحابة المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنهما لم يذكر أية إضافة جديدة من ترميمات وتجديدات في المباني والقباب في مقبرة البقيع، وهنالك استدلال على أن التغيرات قد طرأت واستحدثت فقط إبان العهد الأول للحكم المملوكي، وهذا ما ذكرناه سابقاً في مشاهدات العبدري سنة 688 هـ.

جـ- المشاهد الكريمة خارج المدينة:

• جبل احد⁽²⁾:

أشار ابن جبير إلى المشاهد المكرمة في جبل أحد، مبتدئاً بمسجد حمزة رضي الله عنه الذي يقع قبلي الجبل، وهو على مقدار ثلاثة أميال من المدينة. وبين أن إلى جوار الجبل من الناحية القبليّة قبر حمزة رضي الله عنه الذي بنى عليه مسجد، بحيث أصبح القبر برحبة في المسجد، وقبور الشهداء بجواره. ويذكر ابن جبير وجود الغار الذي أوى إليه النبي صلى الله عليه وسلم، ويازاء الشهداء أسفل الجبل، وحول الشهداء تربة حمراء منسوبة لحمزة رضي الله عنه يتبرك الناس بها⁽³⁾. أما ابن بطوطة والبلوي فيؤكدان على ما ذكره ابن جبير، ماعداً الغار الذي أوى إليه النبي ﷺ، والتربة الحمراء التي تنسب لحمزة ويتبرك الناس بها⁽⁴⁾. وأيضاً يؤكد السهودي على

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 360-361. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 288-289.

(2) أحد: هو المكان الذي جرت فيه المعركة الشهيرة في رمضان سنة 3 هـ / 625 م، وذلك عندما هاجم أهل مكة من المشركين أصحاب المدينة من المسلمين انتقاماً لهزيمتهم في معركة بدر.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 148.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 362. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 288.

ما ذكره ابن جبير، ماعدا وصفه للغار، فقد نفى ابن النجار والسمهودي ذلك، لأن الرسول ﷺ لم يذهب لغار بأحد، ولا توجد معلومات مؤكدة في هذا الصدد⁽¹⁾.

• مسجد قباء:

تقع في الجهة القبليّة من المدينة المنورة على نحو الميّلين. وهي مدينة كبيرة متصلة بالمدينة المكرّمة، والطريق إليها بين حدائق النخل المتصلة، والنخيل محدد بالمدينة من جميع جهاتها، وأعظمها جهة القبلة والشرق، وأقلها جهة الغرب⁽²⁾.

ووصف كل من ابن جبير وابن بطوطة مسجد قباء، بأنّه المسجد الذي أسس على التقوى والرضوان⁽³⁾، وهو مسجد مربع الشكل له مثذنة طويلة بيضاء تظهر من بعيد، وفي وسطه روضة صغيرة يتبرك الناس بالصلاة فيها، هي مكان مبارك الناقة بالنبي ﷺ، كما يوجد في صحنه شبه محراب على مصطبة هو أول موضع ركع فيه النبي ﷺ⁽⁴⁾ واحتوت القبلة على عدة محاريب وله باب واحد من الجهة الغربية.. وأضاف البلوي أن بأعلى المحراب نقش به: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿لَمَسْجِدُ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ [التوبة: 108]، هذا مقام النبي ﷺ، جدّد هذا المسجد في تاريخ سنة إحدى وسبعين وستمائة، وقد أكد البلوي أن للمسجد مثذنة مرتفعة يراها الناس من بعد⁽⁵⁾. أشار ابن جبير أنه في آخر قباء يوجد تل يسمى بعرفات، يدخل إليه على دار الصفة، حيث كان عمار وسلمان وأصحابهما المعروفين بأهل الصفة. وسمى ذلك التل عرفات، لأنه كان موقف النبي ﷺ، يوم عرفة زويت له الأرض، فأبصر الناس بعرفات⁽⁶⁾. يبدو أن ابن جبير قد وقع في خطأ، إذ لا يوجد

(1) ابن النجار، أخبار مدينة الرسول، ص 58. السمهودي، وفاء الوفا، ج 3، ص 927، 928، 930.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 149.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 149. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 361.

(4) روي عن الترمذي عن النبي ﷺ أنه قال: «الصلاة في مسجد قباء كعمرة». وعنه ﷺ أنه قال: من توضأ فأحسن وضوءه ثم جاء مسجد قباء فركع فيه أربع ركعات كان ذلك كعمرة على عمره». البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 287-288.

(5) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 288.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 150.

نص صريح، يؤكد أنه موقف النبي ﷺ، وأما قوله أن التل يفضي إلى دار الصفة، فهذا غير صحيح، إذ إن مكان أهل الصفة في (نهاية المسجد النبوي) وليس في ذلك الموضع⁽¹⁾. في معرض حديثه ذكر أنه في «قبلة المسجد دار لنبي النجار، وهي دار ابي أيوب الأنصاري...، ويلى دار بني النجار دار عائشة رضي الله عنها، وبياراتها دار عمر ودار فاطمة ودار أبي بكر الصديق رضي الله عنهم». «وبياراتها بئر أريس⁽²⁾ حيث بصر النبي ﷺ، فعاد ماؤها عذباً بعدما كان أجاجاً، وفيها وقع خاتمه من يد عثمان رضي الله عنه⁽³⁾ والحديث مشهور⁽⁴⁾. وما جاء به ابن بطوطة والبلوي من وصف للدور والبئر نقل حرفياً عن ابن جبير⁽⁵⁾، لذا لم يظل الوضع كما كان سابقاً، وعليه فهما لم يقدمنا شيئاً جديداً كما أنهما يتطابقان مع ابن جبير في إغفال وصف بئر بضاعة⁽⁶⁾ والتي جاء ذكرها وماورد فيها من أثر للنبي ﷺ لدى بعض مؤرخي المدينة⁽⁷⁾.

-
- (1) عواطف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص318
- (2) أريس، كجليس: رجل يهودي اسمه أريس بلغة أهل الشام، وتسمى أيضاً بئر الخاتم لسقوط خاتم النبي ﷺ فيه، يقول عبد القدوس الأنصاري: أن البئر الآن ليس بهاماء، وابتعد البئر عن باب المسجد اثنين وأربعين متراً جهة الغرب، وهي الآن ناضبة ويمكن إخراج مائها بالارتوازي. عبد القدوس الأنصاري، آثار المدينة المنورة، ص239.
- (3) هذا الخاتم هو الذي ورد عنه في كتاب (الشمال المحمدية). أن النبي ﷺ اتخذه من فضة.. ونقش عليه محمد رسول الله. وقد توارثه خلفاؤه.. وعلى التحقيق أن الخاتم لم يسقط من عثمان في بئر أريس، وإنما سقط من معيقب.. راجع: مختصر الشمال المحمدية للإمام الترمذي. تحقيق ناصر الدين الألباني، عمان، المكتبة الإسلامية، 1405، ص62.
- (4) ابن جبير، الرحلة، ص150.
- (5) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص362، البلوي، تاج الفرق، ج1، ص288
- (6) بئر بضاعة: هو بئر بصق فيه الرسول ﷺ ودعا فيه بقوله: «أن الماء طهور لا ينجسه شيء» ابن النجار، أخبار مدينة الرسول، ص44.
- (7) السمهودي، وفاء الوفا، ج3، ص956-959. ابن النجار، أخبار مدينة الرسول، ص44-45.

• الخندق المشهور⁽¹⁾

يقول ابن جبير: «من جهة الغرب بمقدار غلوة تلقى الخندق الشهير ذكره الذي صنع النبي ﷺ عند تحزب الأحزاب»⁽²⁾.

كذلك يتكرر المشهد عند كل من ابن بطوطة والبلوي، حيث يؤكدان على ما نقله ابن جبير بهذا الشأن⁽³⁾.

• قبة حجر الزيت

يقول ابن جبير: «مما يلي المدينة قبة حجر الزيت، يقال: أن الزيت رشح للنبي ﷺ، من ذلك الحجر»⁽⁴⁾. لوحظ أن السهمودي أيضاً يذكر روايتين تفيدان أن أحجار الزيت تطلق على موضعين، الأول قريب من البزواء، والثاني في الحرة في منازل بني عبد الأشهل⁽⁵⁾. ويبدو من رواية الرحالين - ابن جبير وابن بطوطة أنه في الموضع الأول.

هـ- بئر رومة⁽⁶⁾

حدد ابن جبير و ابن بطوطة موقعها في جهة الغرب من حصن الغراب بالقرب

(1) كانت غزوة الخندق بين المسلمين والمشركين في شهر ذي القعدة السنة الخامسة للهجرة، وحفر الخندق لوقف تحركات أهل مكة ولإفساد خططهم ويقول السهمودي في خلاصة الوفا: أن النبي ﷺ وضع خط الخندق من أجمة الشيخين طرف بني الحارث خلف بني عبد الأشهل أي في طرف الحرة الشرقية حتى إذا بلغ المذاد طرف منازل بني سلمة مما يلي مساجد الفتح وجبل بني عبيد، وهناك الحرة الغربية، إلى أن قال السهمودي - فالحاصل أن الخندق كان شمالي المدينة من طرف الحرة الشرقية إلى طرف الحرة الغربية.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 150.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 362. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 290.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 150.

(5) السهمودي، وفاء الوفا، ج 4، ص 1121-1122.

(6) البئر كان ملكاً لأحد اليهود يبيع الماء فيه للمسلمين وبإشارة من النبي ﷺ قام عثمان بشراء البئر بمبلغ كبير وتصدق بها. ابن النجار، أخبار مدينة الرسول، ص 48.

من شفير الخندق⁽¹⁾، هذا وقد نزلت ووجدت في سنة 748هـ / 1347م، وقيل سنة 750هـ / 1349م على يد شهاب الدين الطبري⁽²⁾.

3. القدس والخليل:

أ- المقدسات الإسلامية في مدينة القدس:

كان جل الحجاج المغاربة يمرون بفلسطين عند قفولهم من الحج، لينعموا برؤية مسرى الرسول صلى الله عليه وسلم ويحققوا الأجر في الرحلة إلى ثالث الحرمين، استناداً لما ورد عن النبي ﷺ في ذكر أفضلية شد الرحال إليه، والإِهلال بالحج والعمرة منه - فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد:

المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا» - وعن أم سلمة زوج النبي ﷺ أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول «من أهل بحج أو عمرة من المسجد الأقصى الشريف إلى المسجد الحرام غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ووجبت له الجنة»⁽³⁾. من أجل ذلك، عرج عليه عشرات بل مئات المغاربة الأعلام ممن كانوا نبراساً يهتدى بهم في الديار المغربية، فكانوا يعطرون بذكره المجالس، وكانوا يروون عن الأئمة الأعلام الذين صادفهم هناك⁽⁴⁾.

من أوائل السفراء المغربية الذين زاروا بيت المقدس القاضي الإمام عبد الله ابن العربي صحبة ولده القاضي أبي بكر سنة 485هـ / 1092م، في سفارة سياسية لدى الخليفة المستظهر العباسي من قبل السلطان يوسف بن تاشفين⁽⁵⁾. وهذا القاضي أبو بكر هو صاحب الرحلة التي اشتهر أمرها بين المتقدمين فنقلوا منها ما

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 151. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 362.

(2) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 1، ص 297 - 298.

(3) لمراجعة ذكر فضائل المسجد الأقصى أنظر إلى: ابن مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل، ج 1، ص 230-231.

(4) عبد الهادي التازي، القدس والخليل عند الرحلة المغربية، ص 11.

(5) ابن خلدون، المقدمة، م 6، ص 386.

شاء الله أن ينقلوا. وقد وصل القاضي أبو بكر صحبة ابنه إلى بيت المقدس وكان فيها الإمام المشهور أبو بكر الطرطوشي الفهري الذي يعد من كبار علماء المالكية بالاندلس آنذاك وهو كابن العربي خرج من بلاده في زيارة القدس، هذا وقد أثمر لقاءه بالإمام بالإفادة العلمية⁽¹⁾.

ولا ننسى أن القدس وقعت حقة من الزمن تحت برائن الاحتلال الصليبي، الأمر الذي أتاح لحجاج النصارى واليهود حرية الانتقال للمقدس في كل عام دون شرط أو قيد، فمن حجاج اليهود الرحالة بنيامين التطيلي الذي زار المنطقة في النصف الأول من القرن السادس الهجري - وهو شاهد عيان - بطبيعة الحال لأغلب المزارات والمشاهد الخاصة بالأديان الثلاثة.

فمن صور مشاهداته أبواب القدس الأربعة وهما: «باب إبراهيم، وباب داود، وباب صهيون، وباب يوشفاط». ويين أن الباب الأخير يحاذي الموضع الذي كان بيت المقدس مستوياً عليه في قديم الزمن. وعليه اليوم البناء الذي يسميه الإفرنج «المعبد المقدس»⁽²⁾، وقد عقد عليه عمر بن الخطاب قبة عظيمة أنيقة. وليس يسمح لأحد أن يدخل فيها تمثالا أو أيقونة، لأنها محل خاص بالعبادة»⁽³⁾.

يبدو أن بنيامين قد وقع في خطأ، ذلك أن القبة العظيمة ليست من بناء الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وإنما هي من بناء عبد الملك بن مروان الخليفة

(1) نقل المقرئ في نفح الطيب - نقاشا علميا بين القاضي ابن العربي والإمام أبي بكر الطرطوشي في حديث أبي ثعلبة مرفوع: «أن من ورائكم أياما للعامل فيها أجر خمسين منكم فقالوا: «بل منكم لأنكم تجدون على الخير أعوانا وهم لا يجدون عليه أعوانا». المقرئ، نفح الطيب، ج2، ص37-38.

(2) هو المسجد الأقصى وقبة الصخرة، ويعرف بالبلاط أو معبد سيدنا سليمان عليه السلام، وقد جعل فرسان الهيكل مقرهم في منطقة الهيكل فتسموا بأسمه، وأصبحت قبة الصخرة كنيسة لهم ثم صار شكلها نموذجاً للكنائس المدورة التي بناها فرسان الهيكل. بنيامين التطيلي، الرحلة، ص100، هامش 4. معين أحمد محمود، تاريخ مدينة القدس، دار الاندلس، ط. الأولى، 1969 م، ص153.

(3) بنيامين التطيلي، الرحلة، 100.

الأموي سنة 685 / 1286 م⁽¹⁾، لكن في الوقت ذاته يتفق مع ما ذكره الجغرافي الإدريسي صاحب «نزهة المشتاق»⁽²⁾ في أن عدد أبواب القدس أربعة، ومع هذا نجده يختلف مع بعض الرحالة المغاربة كالعبدري وابن بطوطة اللذين يذكرا أن للقدس أبواباً كثيرة في جهاته الثلاث ما عدا الجهة القبلية منه الذي فيه باب واحد وهو الذي يدخل منه الإمام⁽³⁾، أما البلوي فيذكر بأنهم اثنا عشر باباً⁽⁴⁾. واستمرت مشاهدات بنيامين مرتبطة بالمزارات المقدسة للحجاج اليهود من خلال دافع ديني محض، كأنه بوصفه لتلك المزارات أراد نقل صورة المقدسات إلى بلاده في الأندلس، كي يسعد أبناء طائفته بتخيلهما، لكن لا ننسى أنه في هذا الإطار قد ترك لنا إفادة غنية لأهم المزارات والمشاهد الدينية المتعلقة بأهل الذمة - اليهود والنصارى - والتي تتطابق معظمها مع مدونات الرحالة المغاربة والأندلسيين.

كما نجد أن الرحالة العبدري الذي أقام بيت المقدس خمسة أيام قد لفت انتباهه المميزات التي اختصت بها تلك المدينة من المشاهد المقدسة، يقول واصفاً: «ثم وصلنا بيت المقدس زاده الله تعظيماً. ويحفه مبرة دائمة وتكريماً... وبها رباطان متقاربان في غاية الإتقان بنى أحدهما الملك المنصور وبنى الآخر الأمير علاء الدين الأعمى، وفي كليهما رزق جار للمنقطعين وأبناء السبيل...»⁽⁵⁾

وقد وصف العبدري المسجد الأقصى بأنه من المساجد الرائقة العجيبة المنشروحة الفسيحة، وبعد أن ينقل عن الجغرافي أبي عبيد الله البكري الذي اعتمد في إفادته على غيره، يقول: «إن المسجد كله فضاء غير مسقف إلا الناحية الغربية... وفي وسط فضاء المسجد قبة الصخرة وهي من أعجب المباني الموضوعة في الأرض وأتقنها وأغريها، وقد نالت من كل حسن بديع أوفر حصة وتلت من الاتقان ظاهرة ونصه... وصفتها أنها قبة مثمثة على نشز وسط المسجد... وأما الذهب فما

(1) انظر: مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل، ج 1، ص 269-280.

(2) عبد الهادي النازي، القدس والخليل، ص 13

(3) العبدري، الرحلة، ص 229. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 246

(4) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 247

(5) العبدري، الرحلة، ص 228

رأيته مبتذلاً في شيء ابتذاله في هذه القبة!«⁽¹⁾. ثم يتحدث العبدري عن الصخرة الشريفة التي جاء ذكرها في الآثار وأنه عليه السلام عرج منها إلى السماء، وصفتها هي «صخرة صماء علوها أقل من القامة وتحتها شبه مغارة على مقدار بيت صغير يعلو قدر القامة وينزل إليه في درج وقد هيئ له محراب...، وعلى الصخرة شباك كان مُحْكَمَان يغلقتان عليها أحدهما وهو الخارج من الخشب والآخر من حديد أصفر محكم العمل بديع الصنعة⁽²⁾. وفي القبة صورة درقة كبيرة من حديد معلقة هنالك وأظنها مرآة، ولكنها قد صدئت وزال صقالها، والعوام تقول أنها درقة حمزة واشتهر عندهم هذا الزور حتى صار في حد المقطوع به»⁽³⁾.

وبعد العبدري يأتي ابن بطوطة الذي وصل إلى بيت المقدس في سنة 725هـ / 1325م في عصر سلاطين المماليك، وقد زار المسجد الأقصى أكثر من مرة، إلا أن وصفه لبيت المقدس كان في الزيارة الأولى. يقول: «ثم وصلنا إلى بيت المقدس شرفه الله، ثالث المسجدين الشريفين في رتبة الفضل، ومصعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً ومعرجه إلى السماء... أما وصفه للمسجد الأقصى بأنه ليس على وجه الأرض مسجد أكبر منه.... وله أبواب كثيرة في جهاته الثلاث، وأما الجهة القبليّة منه فلا أعلم بها إلا باباً واحداً وهو الذي يدخل منه الإمام، والمسجد كله غير مسقف إلا المسجد الأقصى فهو مسقف، في النهاية من إحكام العمل وإتقان الصفة، ممّوه بالذهب والأصبغة الرائعة...»⁽⁴⁾. ولقد تحدث ابن بطوطة عن قبة الصخرة الكريمة كما هو الحال عند العبدري، لكن لم يصف على وصفه شيئاً يذكر.

وقد حط ركب البلوي في مدينة القدس ضحوة يوم الأحد الثاني من شعبان

(1) المصدر نفسه، ص 229-230.

(2) يذكر جيب (GIBB) أن الشباكين نصباً أيام الاحتلال الصليبي للقدس في القرن السادس الهجري...، انظر إلى: تعليق د. عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 247، هامش 21.

(3) العبدري، الرحلة، ص 230.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 244-246.

عام 737هـ / 1337م . وهنا يصف المدينة بأنها بلدة الأفق المميز ونجمه .. سامية الارتفاع مشرفة البقاع ، مباركة الأغوار والقلاع ، تشهد لسكانها بالثراء والسنا .. ظلٌ ظليل وماء سلسيل .. ولقد قصد الحرم الشريف والمسجد العظيم المنبثق ، الذي بارك الله حوله وعرفت كل أمة فضله: المسجد الأقصى موضع المعراج والإسراء .. وهذا المسجد الشريف هو أعظم مساجد الدنيا...⁽¹⁾

وينفرد البلوي بعنايته الفائقة بتسجيل المنقوشات التاريخية والنصوص التأسيسية، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على ما يتمتع به الرحالة من دقة الملاحظة في تدوين كل ما يشاهده . لأن بعض من سبقه أهملها افتتاه وكسلاً.

لذا تحتل نصوصه المكانة التاريخية كمصدر لتاريخ العمائر الدينية في هذه البقعة المقدسة. ففي معرض حديثه عن المحراب المقدس في المسجد الأقصى، ذكر أنه نقش في أعلاه بالمذهب أربعة أسطر ما نصه: «أمر بتجديد هذا المحراب المقدس، وعمارة المسجد الأقصى الذي هو على التقوى مؤسس عبدالله، ووليه يوسف بن أيوب المظفر الملك الناصر صلاح الدين والدنيا عندما فتحه الله على يديه في شهور سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة (1187م)، وهو يسأل الله إيزاعه بشكر هذه النعمة وإجزال خطه في المغفرة والرحمة ..»⁽²⁾، أما وصفه - (قبة الصخرة الكريمة) فذكر أنه كتب في وسطها بالذهب في أرض سماوية لا زوردية على الدائرة ما نصه:

«بسم الله الرحمن الرحيم - أمر بتجديد وتذهيب هذه القبة الشريفة مولانا السلطان الناصر العالم العادل المجاهد المؤيد من السماء ناصر الدنيا والدين محيي العدل في العالمين، وظل الله في أرضه، القائم بسنته وفرضه محرر ممالك الدنيا ومظهر كلمة الله العليا مشيد أركان الشريعة الشريفة، سلطان الإسلام، الشهيد الملك المنصور قلاوون تغمده الله برحمته، وذلك في شهور سنة ثمان عشرة وسبعمائة»⁽³⁾. ومن قبل كان البلوي تحدث عن الصخرة الكريمة، ووصفها، كما

(1) البلوي، تاج الفرق، ج1، ص246

(2) المصدر نفسه، ج1، ص247-248

(3) المصدر نفسه، ج1، ص250-252

هو الحال عند سابقه، غير أنه أضاف في الطرف القبلي من الصخرة الشريفة - أثر قدم النبي ﷺ⁽¹⁾، يتبرك بها الناس ويمرغون خدودهم فيه⁽²⁾.

وهكذا نجد أن الرحالة المغاربة يلتقون في المعلومات المتعلقة بالصخرة الكريمة، وهذا ما نقرأه عند الرحالة المشاركة الذين دخلوا بيت المقدس، فالرحالة ناصر خسرو الذي زار بيت المقدس عام 438هـ / 1047م، وزار قبة الصخرة، ذكر أن الصخرة كانت قبله لموسى وسليمان عليهما السلام وكانت قبله إلى عهد نبينا عليه السلام، فكان المصلون يولسون وجوههم شطرها، إلى أن أمرهم الله تعالى أن يولوا وجوههم شطر الكعبة⁽³⁾.

أما الهروي الذي زار القدس سنة 569هـ ذكر أنه رأى الصخرة في زمان حكم الفرنجة بالقدس، وأنه قرأ كتابة في سقفها هذه صورتها: «بسم الله الرحمن الرحيم الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم».. إلى آخر الآية الكريمة.. والكتابة بالفص المذهب.. ولم تغيره الفرنجة.. تحتها مغارة الأرواح.. ذكروا أن أرواح المؤمنين يجمعها الله بها. وينزل إلى هذه المغارة في أربع عشرة درجة..⁽⁴⁾.

وقد أفرد العمري صاحب كتاب «مسالك الأبصار» القدس بفصل خاص - ينقل عن التيفاشي في كتاب «سرور النفس بمدارك الحواس الخمس» أن المسجد الأقصى، في قبة السلسلة كان مجلس دواد عليه السلام⁽⁵⁾.

وفيه أيضا الموضع الذي عرج فيه بالنبي عليه السلام بالملائكة على قبة يقال لها قبة الملائكة، وفيه الصخرة التي كان يقرب عليها يوشع بن نون خلافة لموسى ابن عمران.

(1) يذكر الجغرافي ياقوت الحموي أن قبة الصخرة التي تزار على طرفها أثر قدم النبي ﷺ، وتحتها مغارة ينزل إليها بعده درج. ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة (المقدس).

(2) البلوي، تاج المشرق، ج 1، 252

(3) ناصر خسرو، سفرنامه، ص 69-70

(4) الهروي، الإشارات إلى معارف الزيارات، تحقيق جاتين سوردين، طومين، دمشق، 1953، ص 32-34

(5) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ص 123-124

وفيه محراب مريم، وفيه متعبد زكرياء، هو نفسه من بناء داود وسليمان -
عليهما السلام».

يتضح لنا مما سبق أن اهتمام الرحالة المغاربة ببيت المقدس، لا يقل عن
اهتمامهم بمكة والمدينة، فالخطوط العريضة في وصف المسجد الأقصى وقبة
الصخرة الكريمة من قبل الرحالة، لمؤشر على إظهار القداسة الدينية لهذه المشاهد
المباركة، وهذا بالاعتماد على الإفادات والإسهامات المغربية كوثائق ومرجعيات
تأريخية يستند عليها كما هو الحال عند الإفادات المشرقية.

ب- مقابر الأنبياء بمدينة الخليل⁽¹⁾ عليهم السلام:

هناك الكثير من المرويات تفيد فضل الخليل عليه الصلاة والسلام وفضل
زيارته. يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125].
وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «لما أسري بي إلى بيت المقدس مرّ بي جبريل عليه
السلام على قبر إبراهيم عليه السلام فقال لي: انزل فصل ركعتين هاهنا، فها هنا قبر
أيك إبراهيم الخليل عليه السلام».⁽²⁾ من أجل ذلك، عرج عليه الرحالة المغاربة
بقصد الزيارة والتبرك، عارفين بقدر المقام الكريم، ومستأنسين بالصلاة والسلام
على الأنبياء المرسلين، ومتوجهين بعزم ورغبة في نيل الأجر والمثوبة والإقلاع عن
الذنوب بالتوبة النصوحة. يحدثنا الجوال الجغرافي المشهور الشريف الإدريسي
السبتي (548هـ / 1154م) - وهو شاهد عيان - صاحب نزهة «المشتاق في اختراق
الآفاق» عن مدينة الخليل يقول: «إنها قرية ممدنة وبمسجدها قبر إبراهيم وإسحاق
ويعقوب، وكل قبر من قبورهم تجاه قبر امرأة صاحبه، وهذه المدينة في وهدة بين
جبال كثيفة الأشجار أعني شجر الزيتون - وفواكه كثيرة...»⁽³⁾.

(1) مدينة الخليل: هي بلدة جبرون القديمة HEBRON وهي تجاه بيت المقدس مما يلي القبلة،
وهي مستديرة حول المسجد من الجهات الأربع، وبنائها محدث بعد بناء سور سليمان
وهو المسجد. أنظر: العمري، مسالك الأبصار، ص 211. ابن مجير الحنبلي، الأنس الجليل،
ج 2، ص 76-77.

(2) ابن مجير الحنبلي، الأنس الجليل، ج 1، ص 56.

(3) الإدريسي، نزهة المشتاق، ج 4، ص 356-363.

أما الرحالة بنيامين التطيلي فقد وجد مدينة الخليل خراباً ما عدا المدينة الجديدة المشيدة في بطن الوادي في حقل المغارة التي تقع ضمن الحرم في الخليل.⁽¹⁾ ثم يذكر أن جامع الحرم الشريف في الخليل تحول إلى كنيسة تدعى «كنيسة القديس إبراهيم»، وذلك إبان الحكم الصليبي، وينقل الرحالة بنيامين عن النصارى أن في داخل الكنيسة ستة قبور يقال: إنها أضرحة إبراهيم وسارة ويعقوب⁽²⁾، ويلاحظ بنيامين أن في المغارة حارساً، مهمته أخذ الأتاوة من الزائرين نظير فتح الباب الذي يؤدي إلى القبور الكريمة، وبعدها ينحدر الزائر إلى مغارة خاوية ويبيده شمعة يهتدي بها وسط الظلام. ثم يلج إلى مغارة ثانية وثالثة حتى يجد ستة أضرحة متقابلة. فيقرأ على الأول: هذا قبر سيدنا إبراهيم عليه السلام. وعلى الثانية: هذا قبر سيدنا إسحق عليه السلام. وهكذا...⁽³⁾. أما الرحالة العبدري فابتدأ بزيارة مدينة الخليل في سنة 688هـ. يقول واصفاً: «وفي داخل المسجد قبر الخليل واسحاق ويعقوب عليهم السلام وتقابلهم من ناحية يسار القبلة ثلاثة أخرى وهي قبور أزواجهم. وقد نزلت إليه (الغار الكبير) وتأملته مراراً...»⁽⁴⁾. وقد استند العبدري على أدلة قطعية تثبت صحة قبر إبراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام. منها أنه قيد بخط المحدث الإمام أبي عبد الله محمد بن مفرج الأندلسي في تأليف علي بن جعفر الرازي الذي سماه «المسفر للقلوب» وهو رومي فيه حديثاً عن أبي هريرة، رضي الله عنه قال:

(1) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 105

(2) يقول الهروي صاحب كتاب «الاشارات إلى معرفة الزيارات»: «دخلت القدس في سنة 567هـ واجتمعت فيه وفي مدينة الخليل بمشايع حدثوني ان في سنة 513هـ في ايام الملك بردويل (Baudoin) انخسف موضع في مغارة الخليل فدخل اليها جماعة من الفرنج باذن الملك فوجدوا فيها إبراهيم واسحاق ويعقوب عليهم السلام، وقد بليت اكفانهم وهم مستندون إلى حائط وعلى رؤوسهم قناديل... فجدد الملك اكفانهم ثم سد الموضع وذلك سنة ثلاث عشرة وخمسمائة...». الهروي، الاشارات إلى معرفة الزيارات، تحقيق سورديل طومين، دمشق 1953، ص 30-31-32.

(3) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 106

(4) العبدري، الرحلة، ص 221-225

قال رسول الله ﷺ: «لما أُسري بي إلى بيت المقدس مر بي جبريل إلى قبر إبراهيم فقال انزل صلّ هاهنا ركعتين فإن هاهنا قبر أبيك إبراهيم عليه السلام...»⁽¹⁾. ومنها أنه سمع من أحد العلماء أنه سئل عن قبر إبراهيم عليه السلام وعن صحبته فقال: ما رأيت أحداً من الشيوخ الذين لحقتهم من أهل العلم، إلا وهم يصححون أن هذه قبور إبراهيم وإسحاق ويعقوب وأزواجهم ويقولون: ما يطعن في ذلك إلا رجل من أهل البدع، وهكذا نقل الخلف عن السلف ليس عندي فيه شك» ولم يكتف العبدري في طرح مثل هذه الثبوتيات، إذ وجدناه في موضع آخر يستند إلى رؤية قد رآها أمام مسجد قبر إبراهيم عليه السلام في ليلة النصف من شعبان، يروي فيها خبر رؤيته للأنبياء عليهم السلام ووصفه إياهم على حسب الترتيب والشكل والهيئة⁽²⁾.

أما الرحالة ابن بطوطة فلم يخرج عن مقالة العبدري، إذ يؤكد لنا على كل ما نقله هذا الأخير عن صحة قبور الأنبياء عليهم السلام وأزواجهم في الغار داخل المسجد، كما أنه في الوقت ذاته يستند على نفس الوثائق والأخبار التي تبرهن على صحة كون القبور الثلاثة في ذلك الموضع منها: ما نقله من كتاب علي بن جعفر الرازي الذي سماه «المسفر للقلوب»، عن صحة مكان قبر إبراهيم وإسحاق ويعقوب⁽³⁾، كما استند ابن بطوطة بالسماع على صحة نسبة هذه القبور الثلاثة إلى الأنبياء الثلاثة عليهم السلام مع المدرس الصالح الإمام الخطيب برهان الدين الجعبري⁽⁴⁾ الذي يصفه بأنه أحد العلماء المرضيين والأئمة المشهورين. يقول: «سألته عن صحة كون قبر الخليل عليه السلام هنالك، فقال لي: كل من لقته من أهل

(1) المصدر نفسه، ص 223. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 242.

(2) العبدري، الرحلة، ص 224-225.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 242.

(4) هو إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل بن أبي العباس الجعبري الربيعي، ولد بقلعة (جعبر) على نهر الفرات قرب مدينة الرقة السورية، تعلم ببغداد ودمشق، واستقر بمدينة الخليل، وعرف بشيخ الخليل، له تأليف كثيرة تقارب المائة منها: نزهة البررة في القراءات العشرة، وشرح الشاطبية وشرح الرائية، أدركه أجله في رمضان 732هـ / 1332م. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 1، ص 51-52.

العلم يصححون أن هذه قبور إبراهيم واسحاق ويعقوب على نبينا وعليهم السلام، وقبور زوجاتهم، ولا يطعن في ذلك إلا أهل البدع، وهو نقل الخلف عن السلف لا يشك فيه⁽¹⁾. على الرغم من أن ابن بطوطة يتفق مع الرحالة بنيامين التطيلي والعبدي حول مواضع قبور الأنبياء عليهم السلام، إلا أن ابن بطوطة زاد عليهم بتعيين مكان سيدنا يوسف عليه السلام بداخل المسجد. وهذا ما لم تؤكد به بعض المصادر. ومنها ما ذكره الهروي في كتابه (الزيارات). إذ يقول: «بلاطة قرية من أعمال نابلس وبها حقل يوسف الصديق، وقبر يوسف بهذا الموضع عند الشجرة وهو الأصح...»⁽²⁾، ويؤكد به كذلك الرحالة بنيامين أثناء وروده مدينة نابلس حيث يقول: «ويزعمون (السامرة) كذلك أنهم من سبط إفرام وأن عندهم قبر يوسف الصديق بن يعقوب عليه السلام ويبرهنون على زعمهم هذا بما جاء في التوراة: «ودفنوا في شكيم عظام يوسف التي أخرجها بنو إسرائيل معهم من أرض مصر»⁽³⁾.

أما الرحالة البلوي فقد دخل مدينة الخليل ضحوة الخميس التاسع من شعبان عام 737هـ / 1337م. ووجد فيها قصراً عظيماً البركة، ظاهر الرحمة، لائح الأنوار، كريم المآثر والآثار.. لقد أدى البلوي وصفاً جميلاً للمسجد الأعظم الذي رأى من حسنه عجباً ومن بنيانه ما شئت فضة وذهبا... وفي وسط المسجد الكريم تربه الخليل أبينا إبراهيم عليه السلام، وأمامه ضريح زوجه رضوان الله عليها وتجاه ذلك من الجانب الجوفي قبة أخرى عظيمة القدر متناهية الإتقان تحتها ضريح النبي يعقوب عليه السلام وأمامه زوجه رضي الله عنها والله سبحانه أعلم بصحة ذلك كله...»⁽⁴⁾. من الملاحظ أن البلوي يتفق مع ما ذهب إليه الرحالة المغاربة في معاينة القبور الثلاثة في ذلك الموضع، لكنه مؤيد لما قاله ابن بطوطة في أن ضريح النبي يوسف الصديق عليه السلام بداخل المسجد الكريم.

فقد زار ابن بطوطة والبلوي مدينة الخليل في نفس الفترة التاريخية أي في

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 242.

(2) الهروي، الاشارات إلى معرفة الزيارات، ص 24.

(3) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 96-97.

(4) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 241.

أوائل القرن الثامن الهجري، إذن فمن غير المستبعد أن يعتمدوا على نفس المصادر والأشخاص المعاصرين الذين يذكرون خبر وجود القبر الكريم في المسجد الإبراهيمي وبما أن الرحالة الهروي أكد صحة خبر قبر سيدنا يوسف في نابلس، وكذلك الرحالة بنيامين من بعد والذي اعتمد كتاب التوراة على صحة خبر قبره في الموضع المذكور، فهذا لا يعطي لنا مبرراً ولا دليلاً دامغاً على مكان القبر على ما يدعون، فقد ذكر من قبلهم الرحالة ناصر خسرو في كتابه «سفرنامه» خبر قبر سيدنا يوسف في المسجد الإبراهيمي. يقول: «وخارج الجدران الأربعة منحدر به قبر يوسف بن يعقوب عليه السلام، وهو من حجر وعليه قبة جميلة»⁽¹⁾، أما صاحب كتاب «الأنس الجليل» - فيذكر أن الناس اختلفوا في ذلك، إلا أن المشهور عند الناس هو أن قبر سيدنا يوسف عليه السلام في مدينة الخليل. أضف إلى ذلك، أن قبور الأنبياء الأربعة وهم: إبراهيم الخليل وولده إسحاق وولده يعقوب وولده يوسف في محل واحد حسبما يرى وعليهم الوقار والجلال مالا يكاد يوصف⁽²⁾ انفرد البلوي من دون الرحالة في ذكر الزوار المترددين على الحرم الخليلي بغية الزيارة والتبرك. فها هو يلاحظ أن ما بين المسجد الكريم والقبة الجوفية صحن عظيم كبير جداً، فيه مجتمع الواردين والمقيمين من الأغنياء والفقراء، والأمراء والكبراء للضيافة المباركة، وتنعقد هذه الضيافة في كل يوم بعد صلاة العصر على توالي أحقاب الدهر. ولقد كان البلوي ممن حضر مع جملتهم متبركاً بذلك⁽³⁾، وبمقربة مدينة الخليل مزارات ومشاهد مقدسة - يذكر العبدري أنه زار تربة لوط عليه السلام⁽⁴⁾، وهي على تل مرتفع منه على غور الشام...، وهناك عين بحيرة لوط وهو ماء مستبحر أجاج كماء البحر

(1) ناصر خسرو، سفرنامه.

(2) ابن مجير الحنبلي، الأنس الجليل، ج 1، ص 66-70.

(3) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 241.

(4) يقول الهروي أن قبر لوط عليه السلام في قرية تحمل اسم (كفر بربك)، وإن لوطاً كان يقيم في قرية حملت اسم يقين... وأيد ابن مجير الحنبلي حديث الهروي في خبر صحة القبر. الهروي، الإشارات، ص 22. ابن مجير الحنبلي، الأنس الجليل، ج 1، ص 72.

وهي منقطعة لا تتصل بالبحر ولا هي منه قريبة ويقال أنها موضع ديار قوم لوط⁽¹⁾.
ويلاحظ العبدري أن على قبر لوط عليه السلام بنيه - وهو في بيت فيها مبيض مليح،
والقبر أيضا مبيض ظاهر لا ستور عليه..

وبمقربة من هذه التربة مسجد اليقين⁽²⁾... وبالقرب من المسجد مغارة بها
قبر يزار ويتبرك به، وهو قبر فاطمة بنت الحسين بن علي رضي الله عنهما⁽³⁾. ولما
توجه العبدري من الخليل إلى بيت المقدس زار في طريقه قبر سيدنا يونس بن متى
عليه السلام... وكان عليه بنية كبيرة ومسجد⁽⁴⁾، واتفق ابن بطوطة مع العبدري
حول مواضع هذه المزارات جملة وتفصيلا، إلا إنه لوحظ اختلاف ما بين الرحالة
عند موضع قبر سيدنا يونس عليه السلام، فبنيامين التطيلي يذكر قبره مرتين مرة
في مدينة صفورية (بلدة وكورة من نواحي الأردن بالشام)، ومرة بمدينة الموصل
في شمال العراق⁽⁵⁾. أما ابن جبير فيؤكد على وجود قبره في الموصل بقوله: «وهو
التل الذي وقف به يونس عليه السلام بقومة ودعا ودعوا حتى كشف الله عنهم

(1) يذكر بنيامين التطيلي - أنه بإمكان المشاهد رؤية أهل سادوم (قوم لوط) من جبل الزيتون
الواقع في بيت المقدس. بنيامين، الرحلة، ص 102.

(2) هو مسجد بناه أبو بكر محمد بن أسماعيل الصياحي فيه مرقد إبراهيم عليه السلام وقد
غاص في الصخر نحواً من ذراع. يقال إن إبراهيم لما رأى قرى لوط وهي طائفة في الهواء
وقف. وقيل: (رقد) ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن هذا هو الحق اليقين. لذلك سُمي
ذلك المسجد مسجد اليقين. وكان بناء ذلك المسجد في شهر شعبان سنة 352هـ / 963م.
ابن مجير الحنبلي، الأنس الجليل، ج 1، ص 72.

(3) راوية من راويات الحديث. روت عن جدتها فاطمة مرسلاً وعن أبيها وعمتها زينب وبلال
بن رباح وغيرهم - توفيت سنة 110هـ / 628م. عمر رضا كحالة، أعلام النساء في عالمي
العرب والإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، 1991م، ج 4، ص 44-47.
العبدري، الرحلة، ص 226-227.

(4) العبدري، الرحلة، ص 227-288.

(5) بنيامين، الرحلة، ص 110-128.

العذاب»⁽¹⁾. أما الهروي فيختلف عما ذهب إليه الرحالة، إذ يذكر قبره في بلدة حلحول شمال (حبرون) من أعمال فلسطين⁽²⁾.

ج. مزارات أهل الكتاب:

• المزارات اليهودية في نظر الرحالة بنيامين التطيلي:

لا ريب أن العامل الديني هو وراء تلك الرغبة الملحة التي دفعت باليهود إلى ركوب الأهوال واقتحام المخاطر لحج بيت المقدس والتبرك بقبور الأنبياء ومقامات الصالحين، وإن لم يعد فرضاً دينياً على اليهودي منذ خراب هيكل القدس في القرن الأول للميلاد⁽³⁾، فاليهودي كان يشعر بسعادة غامرة عند زيارة أماكن التوراة ومهبط الوحي ومشوى الأنبياء، غير مكترث بحقيقة الأمان، وهو كونه سيتمتع بحماية الحاكم أو الأمير، سيما أيام الحروب الصليبية، والملاحظ أن الرحلات والأسفار اليهودية في العصر الوسيط كانت تتجه دائماً من الغرب إلى الشرق. وقلما تعرف عن رحالة من يهود الشرق يمم شطر أوربة⁽⁴⁾. لربما يرجع ذلك إلى أن يهود الشرق كانوا أكثر استقراراً وطمأنينة من يهود الغرب في ظل الحكم الإسلامي الذي أعطاهم حرية الإيمان في المعتقد فأمنوهم على أزواجهم وما ملكت أيمانهم بدافع الشرع والتسامح الديني - وأما السفر بقصد التجارة فلم يضطر اليهودي الشرقي إلى خوض البحار وتجشم الأخطار، ذلك لأن بلاد المشرق العربي كانت مصدراً رئيساً لأكثر البضائع والسلع في ذلك الوقت. أضف إلى ذلك أن بيت المقدس لم يكن بعيداً عن اليهودي الشرقي، إذ لم تفصله عنه أهوال الطبيعة الجغرافية المحفوفة بالأخطار، وإذا ما قام بالزيارة فلم يكن يشعر باختلاف الزمان والمكان. فالبيئة العربية ومحيطها متشابهة إلى حد ما في كل الأحوال، لذا قلما تجد

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 182.

(2) الهروي، الاشارات إلى معرفة الزيارات.

(3) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 15.

(4) أنظر إلى أسماء الرحالة اليهود الغربيين الذين زاروا المشرق العربي. مقدمة رحلة بنيامين التطيلي، ص 16-18.

من بين يهود الشرق من كتب عن رحلته أو دوّن مشاهدته، كما هو الحال بالنسبة إلى يهود الغرب، فالحاج والتاجر اليهودي الأوربي لا يسجل من الأمور سوى ما كان غريباً عنه وعن نفسه ومحيطه، لذلك تعد رحلاتهم وأسفارهم بمثابة الرسائل الثمينة في المصادر التاريخية. فمن مشاهير الحجاج والتجار اليهود الذين وفدوا على فلسطين في هذه الفترة — الرحالة بنيامين التطيلي الذي يعد من وجهة نظر صاحب المقدمة من «الثقات العارفين بالتوراة والشرع»، وإن التدقيق والتمحيص قد أيدا ما رواه في رحلته»⁽¹⁾. وقد لوحظ أن بنيامين لم يبدأ بالإسهاب والتفصيل، إلا عندما وطأت أقدامه أرض الشرق العربي في فلسطين وبلاد الشام — وهو الغاية الرئيسية لرحلته. فصار يتنقل بين نواحي فلسطين، ويدون ما رآه من قبور الانبياء والمشاهد ومقامات الصالحين ناصباً في مخيلته أسماء المواقع وصورها في التوراة والتلمود، يبقى أن نعرف ما هي نظرة الرحالة بنيامين تجاه المزارات المتعلقة باليهود في مدينتي القدس والخليل؟

وصل بنيامين إلى بيت المقدس في سنة 564هـ / 1168م في أثناء الاحتلال الصليبي، وبطبيعة الحال كانت هذه المزارات حينذاك بأيدي النصارى وتحت إدارة أشرفهم، وأول ما قصد بنيامين من المزارات بيت المقدس الذي وصفه بـ«معبد سليمان»⁽²⁾، وقد ذكر أن فيه طبقة عسكرية صليبية تقدر بنحو ثلاثمائة فارس عرفوا بـ(فرسان المعبد) مهمتهم حماية حجاج النصارى الوافدين على بيت المقدس، هذا فضلاً على فرسان الاحتياط الذين يتوافدون من بلاد الأفرنجة وسائر ديار النصارى، من الذين ينذرون الخدمة في هذا المقام نحو سنة أو سنتين.

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) يقول ناصر خسرو: «وقد استخدمت في بنائه (بيت المقدس) حجارة لا يصدق العقل كيف استطاعت قوة البشر نقلها واستخدامها، وقال أن سليمان بن داود عليه السلام هو الذي بناه». يقول الإدريسي: «وقصدت شرقاً، الفيت البيت المقدس الذي بناه سليمان بن داود عليه السلام وكان مسجداً محجوجاً إليه في أيام دولة اليهودية ثم انتزع من أيديهم وأخرجوا عنه إلى مدة الإسلام...». أما مجير الدين الحنبلي فيخصص فصلاً عن بناء سليمان عليه السلام ومدينة بيت المقدس ومسجدها أنظر إلى ناصر خسرو، سفرنامه. الإدريسي، نزهة المشتاق، ص 359-362. ابن مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل ص 117-125.

وفي معرض حديثه عن حرم بيت المقدس (المسجد الأقصى - قبة الصخرة)، ذكر أن قبالة هذا البناء يوجد الحائط الغربي⁽¹⁾.

يقول في وصفه: «وهو من حيطان قدس الأقداس في الهيكل القديم. ويسميه اليهود «باب الرحمة»⁽²⁾ يحجونه لإقامة الصلاة في باحته»⁽³⁾.

وبعدها ينتقل بنيامين للمشاهد والمزارات الأخرى تباعاً، فهاهو يشاهد أطلال الاصطبلات⁽⁴⁾: «التي عمرها الملك سليمان بجوار قصره (...)، وقد استعمل في بنائها الصخر الجسيم المنحوت، مما لا نظير له في بناء آخر. وهناك أيضاً أطلال المذابح⁽⁵⁾ التي كانت الأضاحي تقدم عليها في سالف الزمان على حد قوله. وقد جرت عادة حجاج اليهود وزوارهم في هذه الأماكن أن يكتبوا أسماءهم على الحيطان الملاصقة لها⁽⁶⁾. ويمكننا بنيامين من مشاهدة أشهر المقابر اليهودية

(1) هو حائط البراق وهو من الأماكن الإسلامية المقدسة، يقع في الجهة الغربية من المسجد الأقصى. انظر: محمد هاشم موسى، القدس الشامخة عبر التاريخ، ص 136.

(2) يقول صاحب مسالك الأبصار المتوفى سنة 744هـ «هما بابان قديمان قيل أنهما من بقايا العمائر السليمانية سميا بأبواب الرحمة». يقول صاحب الأنس الجليل: «وأما أبواب المسجد فأولهما: بابان متحدان في السور الشرقي الذي يقال فيه (فصرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب)، وهما من داخل الحائط مما يلي المسجد، أحدهما يسمى باب الرحمة والثاني يسمى باب التوبة. وهما الآن غير مشرعين، وعليهما من داخل المسجد مكان معقود بالبناء السلیماني، ولم يبق في المسجد من البناء السلیماني سوى هذا المكان وهو مقصود للزيارة وعليه الأبهة والوقار» ابن مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل، ج 2، ص 26-27.

(3) بنيامين، الرحلة، ص 101.

(4) يذكر الهروي في كتاب (الإشارات): ويجوار الحرم توجد اصطبلات سليمان حيث كان يضع خيوله، وهي مشيدة بحجارة غاية في الضخامة.

(5) يقول الإدريسي في نزهة المشتاق: «والباب الغربي منه يقابله مذبح كان بنو إسرائيل يقربون عليه القرابين...» الإدريسي، نزهة المشتاق، ج 4، ص 359-360.

(6) يقول محقق الرحلة: ما زالت هذه العادة متبعة عند اليهود والمسلمين في أماكن الزيارات. بنيامين التطيلي، الرحلة ص 101، هامش 4.

في وادٍ يقال له «قدرون»⁽¹⁾، منه ما يشاهد كالنصب الذي أقامه أبشالوم⁽²⁾. ومرقد الملك عزية⁽³⁾ ونبع السلوان⁽⁴⁾ الذي يمر بوادي قدرون، وأوضح أن فوق هذا النبع من آثار الأسلاف وليس فيه من الماء إلا يسير، لذا غالب أهل القدس يشربون ماء المطر الذي يجمعونه في صهاريج معدة لهذا الغرض⁽⁵⁾، كذلك من أهم المواقع المقدسة التي ذكرها بنيامين (جبل صهيون)، الذي يعد من الجبال التي كتب لها أن تكتسب أهمية كبرى في تاريخ القدس، وتدلنا المزامير العبرانية على أن جبل صهيون الذي يقع شمالي تل الأكمة في القدس كان موقعاً مقدساً⁽⁶⁾.

وبعض المزامير العبرانية التي استخدمت في العبادات الإسرائيلية على جبل صهيون. سر اهتمام بنيامين بهذا المكان الجغرافي المقدس، أنه عليه بيعة للنصارى، وثلاث مقابر قديمة لليهود فوق كل قبر حجارة محفور عليها تاريخه. لكنه في الوقت

(1) هو جزء من الوادي الممتد شرقي القدس بين وادي شفاط ووادي جهنم. بنيامين، الرحلة، ص 102، هامش 3.

(2) هو عبارة عن عمود تذكاري، وهو بناء كبير مربع تعلوه قبة هرمية الشكل تقع على أربعة أعمدة ارتفاعها (7) أمتار، وهي تقع في قرية عين سلوان، ويسميه العامة (طنطور فرعون)، ويقال أن أبشالوم ابن الملك داود أقام لنفسه هذا النصب تخليداً لذكوره لأنه كان بلا ولد، واغلب المحققين يعتقدون أن هذا النصب أحدث عهداً من أيام داود، فالطرز اليونانية والرومانية ظاهرة في بنائه. راجع محمد هاشم، القدس الشامخة، ص 179. كارين ارمسترونج، القدس، ص 49-223. بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 101، تعليق 5.

(3) هو الملك يهوذا وقد بوع ملكاً على الخليل في الوقت الذي بوع أبشالوم ابن داود ملكاً على القدس، حسب الرواية اليهودية.

(4) ونبع سلوان يعرف باسم بيثر ايوب - عند التقاء وادي قدرون بوادي جهنم، وعين سلوان أو (عين روجل) كانت بقعة مقدسة، ويبدو أنها ارتبطت بتتويج ملوك المدينة. يقول صاحب مسالك الابصار: «وهي تخرج من مكان في الجبل الذي عليه بناء القدس، وتجري إلى داخل ذلك الجبل ازيد من غلوة نشاب، ثم تخرج من صدع في الجبل إلى مساحة لطيفة...، إلا يرى الا جدولاً جارياً والنبع من داخل الصدع...، ماؤها قليل وليس بالكثير»، العمري، مسالك الابصار، ص 209. كارين ارمسترونج، القدس، ص 67.

(5) بنيامين، الرحلة، ص 102.

(6) كارين ارمسترونج، القدس، ص 32-50.

ذاته، ينتقد الإفرنج في هدم هذه القبور، حيث يستعملون حجارتها لبناء بيوتهم⁽¹⁾.
وأيضاً وعلى جبل صهيون قبر الملك دواود عليه السلام وسائر الملوك من آله⁽²⁾.

لكن هذه القبور كانت عافية الآثار، ولا تكاد تعرف في عصره على حسب قوله⁽³⁾. وهنأ نستطيع أن نتصور أن بنيامين كان يعرف المقدسات اليهودية حتى التي لم يكن يراها بعلمه المسبق بالخريطة العقدية للحرم المقدس، وإلا كيف يتقصي هذه الأماكن المقدسة دون رواية أو دراية أو سؤال بخبر، وقد أفاد بنيامين حكاية نقلاً عن إبراهيم الناسك⁽⁴⁾ يراد منها تأكيد خبر قبور آل داود في هذا الجبل المقدس. يقول فيما نصه: «أنه حدث قبل خمس عشرة سنة أنه تداعى جدار (بيعة) التي على هذا الجبل المذكور، فأمر البطريك أتباعه بإعادته فعكف عشرون عاملاً على اقتلاع الحجارة من أسوار صهيون، وحدث أن عاملين قد تأخرا عن موعدهما، بينما هما يشتغلان، اقتلعا حجارة وجدا تحتها فجوة تؤدي إلى غار عميق، فلما ولجا الغار وجدا نفسيهما وسط قاعة كبرى محكمة...، ويتوسط القاعة قبر داود عليه السلام، وإلى يساره قبر ولده سليمان وقبور سائر الملوك من آل داود... وبعد مضي برهة هتف بهما صوت آدمي يقول: إنهضوا وبارحوا هذا المكان. فهرول الرجلان نحو ظاهر الكهف، وأبلغا البطريك ما شاهداه وما سمعاه. فاستدعى البطريك الرين إبراهيم القسطنطيني الناسك وهو من «بكائي» أورشليم وقص عليه الحادث. فأيد الرين كون هذا الكهف مرقد الملوك من آل داود. وعندئذ أمر البطريك بردم بابه حتى

(1) بنيامين الطيلي، الرحلة، ص 102.

(2) قال صاحب «الانس الجليل» نقلا عن وهب: دفن داود بالكنيسة المعروفة بالجيسمانية شرقي بيت المقدس في الوادي، ويقال ان قبر داود بكنيسة صهيون وهي التي بظاهر القدس من جهة القبلة بأيدي طائفة الافرنجية لانها كانت داره... ابن مجير الحنبلي، الانس الجليل، ج 1، ص 116-117

(3) بنيامين التيطلي، الرحلة، ص 103.

(4) علق عزرا حداد في ترجمته: «بذكر الرحالة فتاحية الذي زار القدس بعد بنيامين بنحو عشر سنوات، انه وجد فيها يهوديا واحدا يدعى «إبراهيم الصباغ» ربما كان إبراهيم القسطنطيني الذي يشير اليه بنيامين. ويضيف فتاحية ان إبراهيم هذا كان يؤدي للملك ضريبة فادحة لكي يسمح له بالبقاء هناك». بنيامين التيطلي، الرحلة، ص 103، هامش 1.

طمست معالمه عن الناس»⁽¹⁾ ولقد قصد بنيامين مدينة الخليل وذكر أن النصارى يسمونها st. Abram deBron مدينة HEBRON عرفت بهذا الأسم منذ القديم. وهي الآن خراب على حد قوله.

أما المدينة الجديدة فمشيدة في بطن الوادي في حقل فيه المغارة التي فيها قبور الأنبياء عليهم السلام. وأوضح بنيامين أن الإفرنج حولوا جامع الحرم الشريف في الخليل إلى مقرا للأسقفية اللاتينية تدعى (كنيسة القديس إبراهيم) - كانت في أيام حكم المسلمين كنيساً لليهود، حتى استولى الإفرنج عليها. وقد ذكر أن في هذه الكنيسة ستة قبور يقول النصارى: أنها أضرحة إبراهيم وسارة ويعقوب وليثة. وهنا تتطابق رؤية بنيامين مع الرحالة في خبر صحة هذه القبور، إلا أنه اعتمد في روايته هذه المرة على النصارى المقيمين في ذلك الموضع، وليس على علمه من الأسفار. وقد لوحظ في هذه الفترة تردد الكثير من اليهود لزيارة المشهد الخليلى بقصد الحج والتبرك، وكان يتناوب على حراسته والعناية به حارس معين من قبل الإدارة الصليبية، مهمته أخذ الضرائب من الزائرين ليتمكن من زيارة هذا المقام. يقول بنيامين: «يحجها اليهود للتبرك لقاء إتاوه يؤدونها»⁽²⁾، فإذا جاء يهودي دفع المال إلى الحارس القيم على القبور. فيفتح له باب من حديد يرتقي عهده إلى أسلافنا طاب ذكرهم...»، ويذكر بنيامين أن من عادة اليهود في هذا المقام أن يأتوا بعظام موتاهم، فها هو يعاين العدد الكبير من القوارير المملوءة بعظام الموتى في هذا الموضع⁽³⁾. يتضح من نص بنيامين أن للصليبيين سياسة ثابتة في إدارة المزارات والمشاهد المقدسة، فقد فرضت على الجالية اليهودية ضريبة زيارة المقام، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على تكاثر أعداد اليهود للزيارة إبان الحكم الصليبي بغية الحج، وقد استفادت الدولة بسن هذا القانون، لماله من مردود مادي على مداخل الدولة، خصوصاً في الظروف السياسية الصعبة وقتذاك.

(1) المصدر نفسه، ص 103-104.

(2) تعليق عزرا حداد: يذكر فتاحية (رحاله يهودي) أنه دفع ديناراً ذهباً ليتمكن من زيارة هذا المقام، وأنه دفع ديناراً آخر ليتمكن من زيارة الكهف. بنيامين، الرحلة، ص 105.

(3) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 105-106.

وينفرد بنيامين بذكر مزار آخر لم نلاحظه عند الرحالة المغاربة في مدينة الخليل، ألا وهو دار يقال عنها كانت لسيدنا إبراهيم عليه السلام تقع بظاهر الغار المذكور، وقد أفاد أن الدولة لا تسمح لأحد أن يشيد حوله بناء، إجلالاً لمقام هذا النبي الكريم⁽¹⁾. وهامي إشارة أخرى من بنيامين تفيد ما أولاه الصليبيون من رعاية واهتمام للمشاهد والمزارات، فلانستغرب من وجود استقلالية في إدارة المزارات من قبلهم لتحقيق أهداف سياسية ودينية مرجوة. وان كنا قد ركنا إلى إفادات بنيامين في تبيان مزارات ومشاهد اليهود بالقدس والخليل في القرن السادس الهجري، فذلك لأنه معني بأحوال طائفة اليهود من جميع الجوانب، أكان يُنتظر من يهودي في تلك الفترة غير هذا؟ وهل عني الرحالون المسلمون بغير أحوال المسلمين، إلا فيما ندر؟ فها هم الرحالة المغاربة يسهمون في ذكر المشاهد والمزارات الإسلامية في القدس والخليل، إلا أنهم يؤخذ عليهم قلة إهتمامهم بالمزارات اليهودية، لاسيما المشاهد المقدسة للنصارى، وكان حتماً على الدولة الصليبية التي حكمت بيت المقدس فترة من الزمن أن تعتني وتهتم بالمشاهد والمزارات المسيحية، فلا بدع إذا رأينا الحجاج المسيحيين في القرون الوسطى يتوافدون على بيت المقدس عاما بعد عام على عكس حجاج اليهود الذين يتحنون الفرص المواتية للزيارة.

• المزارات المسيحية والكنائس المقدسة:

تحتل فلسطين مركزاً رفيعاً في قلوب المسيحيين، ينظرون إليها نظرة تقديس وإجلال، شأنهم في ذلك شأن اليهود والمسلمين، والتاريخ الكنسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك البقعة المقدسة، فقد لوحظ في العصر الوسيط، وخصوصاً في ظل الحكم الصليبي أن الحجاج الأوربيين يتوافدون على بيت المقدس من كل حذب وصوب، شغوفين بزيارة الأماكن المقدسة التي لها علاقة وثيقة بالسيد المسيح ورسله وحوارييه، وقد امتلأت الكتب والرحلات القديمة بأخبار أولئك الحجاج من حيث حركة تنقلاتهم وروايات أسفارهم وسجلات مشاهداتهم، ويحفظ لنا

(1) المصدر نفسه، ص 106.

التاريخ أسماء عدد من مشاهيرهم وعظمائهم⁽¹⁾ الذين لهم السبق في الاكتشافات الأثرية في القدس وأطرافها، الأمر الذي سهل على الحجاج في معرفة الجغرافيا المقدسة التي خبرها المسيحيون على مر العصور.

لقد كان في مدونات الرحالة المغاربة إسهام علمي رفيع في تحري وتقصي المقدسات المسيحية، إذ كانوا يدققون في مشاهدتهم للمقدسات وكأنهم على دراية مسبقة بالكتب السماوية، وبالجغرافية المسيحية في هذه البقعة. لذا تعد إسهاماتهم في هذا الشأن معلماً تاريخياً في المأثور الإسلامي والمسيحي. ومن الرحالة الذين زاروا بيت المقدس في ظل حكم الصليبيين القاضي الإمام عبد الله بن العربي وولده القاضي أبي بكر سنة 485هـ / 1092م.

حيث ترك لنا ابن العربي وصفاً دقيقاً لمعلم مقدس للنصارى وهو جبل طور زيتا⁽²⁾، يقول في وصفه: «شاهدت المائدة بطور زيتا مراراً وأكلت عليها ليلاً ونهاراً وذكر الله سبحانه فيها سرّاً وجهاراً، وكانت صخرة صلداء لا تؤثر فيها المعاول وكان الناس يقولون: مسخت الصخرة.. والذي عندي أنها صخرة في الأصل وقطعت من الأرض محلاً للمائدة النازلة من السماء، وكل ما حولها حجارة مثلها، وكان ما حولها محفوفاً بقصور، وقد نحتت في ذلك الحجر الصلب بيوت أبوابها منها ومجالسها منها مقطوعة فيها.. وقد كنت أخلو فيها كثيراً للدرس.. وكنا نفاوض

(1) من أشهر حجاج النصارى: هيلانه-أم قسطنطين الكبير. التي زارت فلسطين في أخريات أيامها فوجدت الضريح المقدس، والصليب الذي قيل أن المسيح صلب عليه، ومنهم الإمبراطورة اودوسيه التي وسعت أسوار القدس سنة (460م)، والراهب المعروف حاج بوردو (333م) والقديس جيروم (420م) ويثودوسيوس (520-530م). انظر إلى: مقدمة رحلة بنيامين النطيلي، ص 20-21.

Right the Early, travellers in Palestine, london, 1848. كاريبن ارمسترونج، القدس عقائد ثلاث، ص 333.

(2) هو جبل يقع في شرقي القدس يفصل بينهما الوادي. سماها جغرافيو العرب طور زيتا، أما الرومان فيعرفونه بـ Scopes- وعلى هذا الجبل عقد كتاب الصلح بين أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله عنه وأهل بيت المقدس. بنيامين النطيلي، الرحلة، ص 102. ابن مجير الحنبلي، الأنس الجليل، ج 1، 255.

الكرامية والمعتزلة والمشبهة واليهود، وخاصتنا النصارى بها، وكانت البلاد لهم يكرون ضياعها ويلتزمون أديارها ويعمرون كنائسها...» قال: وقد شرحت أمرها في كتاب «ترتيب الرحلة» بأكثر من هذا⁽¹⁾.

أما الشريف الإدريسي السبتي (548هـ / 1154م)، صاحب (نزهة المشتاق واختراق الآفاق)، فقد وصف بيت المقدس بأوصاف أكثر دلالة وعمقا، وما يهمنا في وصفه ما أورده عن المقدسات المسيحية، فقد حدثنا الإدريسي عن أعظم الكنائس وأقدمها عهداً وهي الكنيسة العظمى المعروفة بكنيسة القيامة⁽²⁾ ويسمونها المسلمون قمامة: وهي الكنيسة المحجوج إليها من جميع بلاد الروم التي في مشارق الارض ومغاربها... وهي من عجائب الدنيا.. ولها باب من جهة الشمال ينزل منه إلى أسفل الكنيسة على ثلاثين درجة ويسمى هذا الباب باب (سنت مريّة)، وعند نزول الداخل إلى الكنيسة تلقاه المقبرة المقدسة المعظمة وعليها قبة معقودة وقد أتقن بنائها وحصن تشييدها وأبدع تنميقها... وإذا خرجت من هذه الكنيسة العظمى وقصدت شرقاً ألفت البيت المقدس الذي بناه سليمان بن داود عليه السلام وكان مسجداً محجوجاً إليه في أيام دولة اليهود، ثم انتزع من أيديهم

(1) المقري، نفح الطيب، ج2، ص37-38. مجلة الأبحاث، الجامعة الأمريكية، بيروت، عدد كانون الأول 1968. ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق محيي الدين الخطيب (1375هـ) - المطبعة السلفية بمصر، ص14-15.

(2) كنيسة القيامة: بنتها الملكة هيلانة أم الملك قسطنطين عام 335م في الموقع الذي اكتشف فيه الصليب الذي صلب فيه النبي عيسى عليه السلام كما يقول النصارى، ويقال أن الموقع الذي تقوم عليه كنيسة القيامة كان نفس الموقع الذي كان يقوم عليه منزل يوكيم وحنة والذي مريم البتول. ويقول الهروي: وأما زيارات الملة المسيحية فأعظمها (كنيسة القيامة) - وعمارتها من العجائب المذكورة ولهم فيها المقبرة التي يسمونها القيامة، وذلك انهم يعتقدون ان المسيح قامت قيامته - والصحيح ان الموضع كان اسمه (قمامة) لأنه كان مزبلة للبلد. وذكر ناصر خسرو الذي زار بيت المقدس قبل الهروي بقرن وربع القرن ان الكنيسة اسمها (بيعة القمامة) على حسب قول النصارى. ويحج إليها كل سنة كثير من بلاد الروم...، انظر إلى خسرو، سفرنامه، ترجمة يحيى خشاب. نقولا زيادة، رواد الشرق العربي، ص27-28. محمد هاشم، القدس الشامخة، ص159-110.

وأخرجوا عنه إلى مدة الإسلام فكان معظماً في ملك المسلمين وهو المسجد المسمى بالمسجد الأقصى عندهم. وعندما تناول الإدريسي أبواب القبة الأربعة ذكر أن الباب الغربي يقابله مذبح كان بنو إسرائيل يقربون عليه القرابين وبالقرب من الباب الشرقي الكنيسة المسماة بقدس القدس، وهي لطيفة القدر، والقبلي منها يقابله المسقف الذي كان مصلى للمسلمين، فلما استفتح الروم بيت المقدس - وبقي المصلى بأيديهم إلى وقت تأليفنا لهذا الكتاب (548هـ / 1154م) صيروا هذا المسقف من المسجد بيوتا سكنها (الدواية) يعني خدام بيت الله... وأضاف أن هناك باباً آخر مفتوح يعرف بباب الأسباط⁽¹⁾، إذا خرجت من باب الأسباط تجد كنيسة كبيرة حسنة جداً على اسم السيدة مريم ويعرف المكان بالجسمانية⁽²⁾، ثم ينتقل الإدريسي إلى ما يلي بيت المقدس في ناحية الجنوب حيث كنيسة صهيون⁽³⁾، وفيها المائدة باقية إلى الآن.

يقول الإدريسي... ومن باب صهيون تنزل في خندق يعرف بوادي جهنم، وفي هذا الخندق عين السلوان، وهي العين التي أبرأ فيها السيد المسيح الضرير الأعمى...»⁽⁴⁾

أما مشاهدات بنيامين للمقدسات المسيحية ببيت المقدس، فكانت مختصرة بخلاف ذكره ووصفه للمزارات اليهودية، إذ يكفي بذكر أشهر المزارات المسيحية في صورة مقتضبة، بالرغم من إنه معني بالتفصيل والإسهاب، لأنه دخلها إبان الحكم

(1) باب الأسباط: هو من أقرب الأبواب إلى بيت المقدس وهو باب كبير، سمي بباب الأسباط نسبة الأسباط من بني إسرائيل، وهذا يدل على قدمه.

(2) كنيسة الجسمانية: هي كنيسة واقعة على سفح جبل الزيتون من الغرب خارج باب الأسباط في وادي قدرون بنتها الملكة هيلانة. وعن كعب الأحبار قال: لا تأتوا كنيسة مريم التي ببيت المقدس - أي كنيسة الجسمانية - والعمودين اللذين في كنيسة الطور فإتھما طواغيت ومن أتاھما حبط عمله. انظر إلى: محمد هاشم، القدس الشامخة، ص 210.

(3) يقول الهروي: وكنيسة صهيون يقال أن المائدة نزلت على عيسى بن مريم والحواريين بها... أما بنيامين فيذكر أن على جبل صهيون بيعة للتصاري (الكنيسة). بنيامين، الرحلة، ص 102.

(4) الإدريسي، نزهة المشتاق، ص 249.

الصلبيبي. يقول: «وبالقدس كنيسة كبرى تدعى (كنيسة الضريح الأقدس) منسوبة إلى مسيح النصارى، يحجها عدد غفير منهم»⁽¹⁾، وأشار بنيامين أن للحجاج النصارى الوافدين على بيت المقدس حماية خاصة بأمر من الدولة الصليبية. فهي تخصص طبقة عسكرية من فرسان الصليبيين، عرفت بأسم (فرسان المعبد) - وهي شبيهة بمنظمة خاصة سن لها نظام خاص أدى إلى استقلالها في تدبير شئون مهامها⁽²⁾. أما إذا رجعنا إلى إفادة الرحالة ابن جبير الذي زار المشرق في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، أي في الفترة التي شهدت احتكاك المسلمين بالفرنجة، لرأينا التسامح الديني بين المسلمين والنصارى، بالرغم من أن ابن جبير لم يزر بيت المقدس التي كانت وقتها بيد الصليبيين، إلا أن رحلته لم تخل من ذكر بعض التفاصيل الهامة التي تخص الأرض المقدسة واطرافها. ففي ما يتعلق بأمن وحرية حركة قوافل تجار وحجاج النصارى، يذكر أنه لما عزم الرحلة إلى عكا، التمس ركوب البحر مع تجار النصارى، وأوضح ان مراكبهم لا تستعد إلا في فصل الخريف المعروف عندهم «بالصليبية»⁽³⁾.

وفي موضع آخر يقول: إن من أعجب ما يحدث به أن نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين مسلمين ونصارى، وربما يلتقي الجمعان ويقع المصاف بينهم، ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض عليهم... واختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع. واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكا كذلك. وتجار النصارى أيضا لا يمنع أحد منهم ولا يعترض.. وأهل الحرب مشغولون بحربهم، والناس في عافية⁽⁴⁾. وإذا ما أضفنا إلى هذه الشهادات ما ذكره ابن جبير من معاناة لكثير من حجاج النصارى في إحدى السفن الكبيرة بمرسى

(1) بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 100، هامش 1.

(3) يقول ابن جبير: «كانت الريح الشرقية لا تهب إلا في فصل الربيع والخريف، والسفر لا يكون إلا فيهما، والتجار والحجاج لا ينزلون إلى عكا بالبضائع إلا في هذين الفصلين». ابن جبير، الرحلة، ص 243.

(4) المصدر نفسه، ص 233.

عكة، عندما أراد الصدور إلى بلاد الأندلس، وتجدر الإشارة إلى أنه مع كثرتهم لم يستطع ابن جبير ان يقيدهم، وهنا لنا أن نشير إلى تزايد الحجاج والزوار النصارى في تلك الفترة إبان الحكم الصليبي، ويبدو أن النشاط المسيحي نجح في الدعاية والإعلان لجلب الحجاج والزوار من الغرب الأوربي، وإلا بماذا نعلل رؤية الأعداد الهائلة من حجاج النصارى الغربيين وهم يهيمون بالغدو إلى بلادهم في الغرب الأوربي، علماً بأن معظم المسافرين إلى بلاد المغرب أو صقلية أو بلاد الروم كانوا لا يستطيعون السفر، الا عن طريق مرسى عكة الذي يعتبر أول المحطات الرئيسية لحجاج النصارى من الغرب للعبور إلى بيت المقدس. يقول ابن جبير: «في يوم السبت الثامن والعشرين جمادى المذكور، صعدنا إلى المركب، وهو سفينة من السفن الكبار...، وحاز المسلمون مواضعهم بانفراد عن الإفرنج. وصعده من النصارى المعروفين بالبلغريين: وهم حجاج بيت المقدس، عالم لا يُحصى ينتهي إلى أزيد من ألفي إنسان... ونحن على ظهر المركب بمرسى عكة... وتمادى مقامنا فيه مدة اثني عشر يوماً لعدم استقامة الريح..»

فالمسافرون إلى المغرب وإلى صقلية وإلى بلاد الروم ينتظرون الريح الشرقية في هذين الفصلين — الربيع والخريف⁽¹⁾. المستفاد انه لم ينقطع توارد الحجاج النصارى الأوربيين على فلسطين حتى في ظل استرداد بيت المقدس من قبل السلطان صلاح الدين، ذلك أن سياسته أتاح أفضل الوسائل والسبل للوفود والجاليات للقدوم إلى هذه البقعة، كما كان مبدؤه في تطبيق سياسة التسامح الديني الأثر البالغ لأصحاب الكتب السماوية.

وقد توالى حملات حجاج النصارى إلى بيت المقدس أيضاً في ظل الحكم الإسلامي ممثلة بالدولتين الأيوبية والمملوكية. فسياسة التسامح الديني لم تتغير، بل أصبحت مع مرور الأيام قاعدة من القواعد السياسية المعتمدة في العلاقات السياسية الخارجية بين نصارى أوربة والمسلمين.

في الحقيقة أن أفضل من أجاد معاينة وتقصي المقدسات المسيحية ومزاراتها

(1) المصدر نفسه، ص 242-243

في هذه الفترات التاريخية - هم الرحالة المغاربة والأندلسيون كالعبدري، وابن بطوطة، والبلوي، الذين اتصفوا بالدراية والمعرفة المسبقة بالأمكن المقدسة قبل مشاهدتها، والتمعن العميق في معاينتها، والدقة والتفصيل في النقل عنها.

لوحظ أن العبدري ابتداءً بزيارة أشهر المقدسات المسيحية في القدس الشريف، وهي الكنيسة المعظمة المعروفة بالقيامة، لكنه لم يسمها، وأوضح أن النصارى يحجونها في كل عام، وهي التي يزعمون أن فيها قبر سيدنا عيسى عليه السلام، وأفاد العبدري أن على كل من يحجها منهم ضريبة معلومة للمسلمين وضروباً من الإهانة يتحملها راغماً...⁽¹⁾، وعن المزارات الأخرى ذكر: «أن في شرقي القدس واد يعرف بوادي جهنم في بطنه كنيسة يعظمها النصارى، ويقال أن بها قبر مريم عليها السلام»⁽²⁾.

ومنها ابنة أخرى يقال أنها مصعد عيسى عليه السلام إلى السماء⁽³⁾. هذا ويخصص ابن بطوطة فصلاً للحديث عن بعض المشاهد المباركة بالقدس الشريف، وقد تطابق حديثه مع الرحالة العبدري في كل ما يتعلق بالمقدسات المسيحية بالقدس، غير أنه ذكر استمرارية الدولة المملوكية في عهد الناصر محمد ابن قلاوون بفرض الضرائب على الحجاج النصارى وإساءة تعاملهم كما هو الحال في عهد المنصور سيف ابن قلاوون⁽⁴⁾.

أما البلوي فيؤكد على ما ذكره سابقوه في وصف هذه الأماكن المقدسة⁽⁵⁾. فبعدما أورد البلوي وصفاً للمسجد الأعظم ابتداءً بوصف المزارات والمقدسات

(1) العبدري، الرحلة، ص 228

(2) يقول الهروي: أن قبر مريم ام عيسى في وادي جهنم ينزل إليه في ست وثلاثين درجة. الهروي، الاشارات، ص 28.

(3) العبدري، الرحلة، ص 228

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 249

(5) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 254

المسيحية التي تقع خارج بيت المقدس - موضع ميلاد عيسى عليه السلام⁽¹⁾ بمدينة بيت لحم⁽²⁾ BETHLEHEM. هذا ومن الرحالة الأوائل في ورود بيت لحم بنيامين التطيلي الذي اختصر زيارته بوصف إحدى القبور الهامة المتعلقة بابناء ملته⁽³⁾، دون أن يترك أية إشارة للموضع المقدس الذي فيه مولد عيسى عليه السلام.

أما العبدري فلم يقيض له دخول بيت لحم، ولم يوضح لنا سبب ذلك، لكن نقل له بالتقدم ان بها «مولد عيسى عليه السلام - والنصارى يعظمونه ويقومون به غاية القيام، ويضيفون من نزل به»⁽⁴⁾، اما ابن بطوطة فقد سنحت له الزيارة، وعابن موضع عيسى عليه السلام، وأضاف أن به أثر جذع النخلة⁽⁵⁾، وعليه عمارة كثيرة (الكنيسة)، وأن النصارى يعظمونه أشد التعظيم ويضيفون من نزل به⁽⁶⁾.

(1) وفوق المغارة التي يظن ان المسيح ولد فيها شيدت الامبراطورة هيلانة، كنيسة كبرى عام 330م تعد اليوم من أقدس الكنائس المسيحية، يتناوب على حراستها والعناية بها رهبان من الروم واللاتين والأرمن، وعرفت فيما بعد بكنيسة ميلاد المسيح، التي اعيد بناؤها عام 564هـ / 1169م من لدن ما ينيل كومنين امبراطور بيزنطة.

(2) تقع (بيت لحم) قرب البيت المقدس، فيها مكان مهد عيسى بن مريم عليه السلام. قال المقدسى نقلا عن البشاري: بيت لحم قرية على نحو فرسخ من جهة جبرين، بها ولد عيسى عليه السلام، وفيها كنيسة ليس في الكورة مثلها، ويقال ان فيها قبر داود وسليمان عليهما السلام. ياقوت الحموي، المعجم، مادة (بيت).

(3) ذكر بنيامين قبر راحيل - أم يوسف وأم بن يامين ولدي يعقوب - بقول في وصفه: «فوقه بناء مشيد من إحدى عشرة حجارة بعدد أبناء يعقوب، وعليه قبة معقودة باربعة أعمدة. ومن عادة الزوار اليهود ان يكتبوا اسماءهم على حجارة البناء». يقول معلق الرحلة: يظهر ان هناك غلطة ناسخ في متن رحلة بنيامين، اذ من المعلوم أن عدد أولاد يعقوب إثنا عشر لا أحد عشر. بنيامين التطيلي، الرحلة، ص 104، هامش 3.

(4) العبدري، الرحلة، ص 228.

(5) يقول الله تعالى: ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِنَّكِ جَذَعُ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّنْسِيًّا﴾ [مريم]. ذكر ابن حوقل في كتابه (صورة الارض): إن النخلة إلى الآن معظمة... وقد اختفت النخلة اليوم. انظر رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 244، هامش 14.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 244.

أ- المشاهد الإسلامية في الجامع الأموي والمساجد الأخرى:

الذين قدموا إلى دمشق والجامع الأموي كثيرون. لكن الذين سجلوا انطباعاتهم تجاه المشاهد والمزارات قليلون. لذا سنقوم بعرض ما وصل إلينا من الرحالة في تفصي ومعاينة هذا الأمر، الذي قلما نجده في المدونات والمؤلفات الأخرى. وأفضل ما نجد من نصوص الرحلات الأندلسية في وصف المشاهد المكرمة في دمشق والجامع الأموي، يرجع إلى القرن السادس الهجري. ومن ذلك رحلة ابن جبير الذي زار دمشق في سنة 585 هـ، فذكر من خبر جامعها المكرم والمشاهد الموجودة في الحرم الأموي، واعتمد في النقل عنها من مؤرخي دمشق المعروفين من أمثال سفيان الثوري في (فضائل دمشق)، وابن عساكر الذي كتب تاريخه في ثمانين مجلداً، وابن المعلى في تاريخه.

وأهم ما ذكره ابن جبير من المشاهد في الجامع المكرم - مقصورة الصحابة⁽¹⁾ رضي الله عنهم - وهي أول مقصورة وضعت في الإسلام، وضعها معاوية بن أبي سفيان⁽²⁾ رضي الله عنهما، ويازاء محرابها عن يمين مستقبل القبلة باب حديد، كان يدخل معاوية إلى المقصورة منه إلى المحراب، ويازاء محرابها لجهة اليمين مصلى أبي الدرداء⁽³⁾ رضي الله عنه، وخلفها كانت دار معاوية⁽⁴⁾.

(1) هي أول مقصورة وضعت في الإسلام وضعها معاوية بن أبي سفيان. والمقصورة شيدت خصيصاً للخليفة لحمايته أثناء أداء الصلاة.

(2) يعد معاوية بن أبي سفيان من الصحابة المعروفين، وكان معدوداً في كتاب النبي ﷺ، وقد بلغت فتوحاته إلى المحيط الأطلسي، ويعتبر أول رجل مسلم ركب بحر الروم، وأول من نصب المحراب في المساجد، وقد ترجم له الكثير من المؤمنين.

(3) هو أبو الدرداء عمر بن مالك الأنصاري صحابي جليل.. ولاء معاوية قضاء دمشق بأمر من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو من الذين جمعوا القرآن حفظاً، أدركه أجله بالشام عام 32 هـ / 652 م.

(4) هذه الدار كان يسكنها الخليفة الأموي الأول. معاوية بن أبي سفيان - وعرفت هذه الدار بالقصر الأخضر أو (الخضراء) - وربما كانت من تشييد بيزنطي.

وفي معرض حديثه ذكر أن في الجانب الشرقي من الصحن باباً يفضي إلى مسجد من أحسن المساجد، وأبدعها وصفاً وأجملها بناءً، يذكر الشيعة أنه مشهد لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه⁽¹⁾. ومن العجيب أن يقابله في الجهة الغربية.. موضع هو ملتقى آخر، مجلل بستر من أعلاه وأمامه ستر أيضاً منسدل، يزعم أكثر الناس أنه موضع لعائشة رضي الله عنها⁽²⁾، وأنها كانت تسمع الحديث فيه. وأوضح ابن جبير أن شيعة الدماشقة لهم مندوحة من القول للإمام علي رضي الله عنه أكثر من السيدة عائشة رضي الله عنها، معللاً ذلك بقوله: «أنهم يزعمون أنه روي في المنام مصلياً في ذلك الموضع فبنت الشيعة فيه مسجداً.

وأما الموضع المنسوب لعائشة رضي الله عنها فلا مندوحة فيه، وإنما ذكرناه لشهرته في الجامع»⁽³⁾. ومن مشاهد الجامع المكرمة - مشهد رأس يحيى بن زكريا عليه السلام⁽⁴⁾، وهو مدفون بالجامع المكرم في البلاط القبلي قبالة الركن الأيمن من المقصورة الصحابية، وعليه تابوت خشب...، وفوقه قنديل كأنه من بلور مجوف... لا يدري أمن زجاج عراقي أم صوري هو أم غير ذلك⁽⁵⁾. ومن مشاهد أيضاً يقال: أن أول من وضع جداره القبلي هود النبي عليه السلام⁽⁶⁾. هذا ويختلف الرحالة الهروي مع ما ذكره ابن جبير في صحة هذا الخبر، إذ يرى الصحيح أن قبر هود عليه السلام في حضرموت شرق عدن وذكر الأحقاف وبئر بلهوت وقصر غمدان في رحلة اليمن، وهي «البئر المعطلة»، «والقصر المشيد»⁽⁷⁾، كما أن ابن

(1) المعروف أن الإمام علي بن أبي طالب لم يزر دمشق قط، والمشهد هنا لا يقصد وجود قبره، علماً بأن المؤرخين أجمعوا على أن قبره في النجف وهي من أعمال مدينة الكوفة.

(2) من المعلوم أن لا الإمام علي ولا السيدة عائشة قاما بزيارة دمشق. فأم المؤمنين قد دفنت في مقبرة البقيع الفرقد. يقول الهروي: وبالجامع قبة بيت المال وهي القبة الغربية، ذكروا أن تحتها قبر عائشة. والصحيح أن قبرها بالبقيع. الهروي، الاشارات، ص 10.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 207.

(4) اقرأ سورة مريم: ﴿يَنْزَكِرُنَا إِنَّا بُشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ٧﴾.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 211.

(6) المصدر نفسه، ص 203.

(7) الهروي، الاشارات، ص 12.

بطوطة يكذب الرواية التي تقول أن الجدار القبلي من الحرم الأموي وضعه نبي الله هود عليه السلام وأن قبره فيه ذلك لأنه عاين قبر النبي هود عليه السلام على مقربة من مدينة ظفار اليمن بموضع يقال له الأحقاف فيها قبر مكتوب عليه: هذا قبر هود بن عابر صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

• مسجد الأقدام:

أشار إليه ابن جبير وحدد موضعه في جنوب دمشق على مقدار ميلين مما يلي القبلة على قارعة الطريق المؤدي إلى بلاد الحجاز والساحل وديار مصر⁽²⁾. ووصفه ابن جبير بأنه من المشاهد الشهيرة، حيث وجد فيه بيت صغير فيه حجر مكتوب عليه «كان بعض الصالحين يرى النبي في النوم، فيقول: ههنا قبر أخي موسى ﷺ»⁽³⁾.

وبمقربة من هذا المسجد موضع يعرف بالكثيب الأحمر⁽⁴⁾، وشأن هذا المسجد في البركة عظيم، ويقال: «إن النور ما خلا قط من هذا الموضع الذي يذكر أن القبر فيه حيث الحجر المكتوب وله أوقاف كثيرة. فأما الأقدام - ففي حجارة في الطريق إليه معلّم عليها، تجد أثر القدم في كل حجر، وعدد الأقدام تسع، ويقال: إنها أثر قدم موسى، عليه السلام»⁽⁵⁾ والله اعلم بحقيقة ذلك⁽⁶⁾.

ويتفق ابن بطوطة مع قول ابن جبير في كل ما ذكره، لكنه أضاف موضعاً آخر

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 310-311.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 218.

(3) المصدر نفسه، ص 218.

(4) (الكثيب الأحمر) الذي ورد في صحيح البخاري، أن قبر موسى عليه السلام يوجد فيه له موقعان اثنان. ويبدو أن موقع الكثيب الأحمر بدمشق قد تعذر وجوده في يومنا هذا.

(5) يقول الهروي: مشهد الأقدام - قبلي دمشق به آثار أقدام في الصخر يقال: أنها أقدام الأنبياء، يقال أن القبر الذي به موسى بن عمران وهذا ليس الصحيح، والصحيح أن قبره لا يعرف. الهروي، الإشارات، ص 11.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 218-219.

للكثيب الأحمر بمقربة من بيت المقدس وأريحا⁽¹⁾، وقد أوضح أن هذا الموضع المذكور تعظمه اليهود⁽²⁾.

• جامع النيرب:

ومن مساجد القرى، ينسب هذا الجامع بقرية كبيرة تعرف بالنيرب⁽³⁾، وقد اتفق كل من ابن جبير وابن بطوطة في وصفه، بأنهما لم يريا أحسن منه، وأن به قبر في بيت بالجهة الشرقية منه يقال: «أنه قبر لأم مريم رضي الله عنها»⁽⁴⁾.

ووصف الهروي النيرب بأنها قرية بجامعها قبر أم مريم، وأن مريم هذه ليست هي مريم بنت عمران وهذه لها حكايتها⁽⁵⁾.

ب. المقابر العتيقة

أشار ابن جبير أن بخارج مدينة دمشق (الجبانة العتيقة) - فهي تحوي مدفن الأنبياء والصالحين، ونقل له أنها مدفن سبعين نبياً، وقد عصمها الله ونزهها من أن يدفن فيها أحد، وأن القبور محيطة بها... كما أشار إلى وجود جبانة كبيرة بغربي دمشق تعرف بـ (قبور الشهداء) فيها الكثير من الصحابة والتابعين الأئمة الصالحين رضي الله عنهم، ويحصي ابن جبير المشهور من قبور الصحابة على الشكل التالي: قبر أبي الدرداء وقبر زوجته أم الدرداء رضي الله عنهما، وموضع مبارك فيه تاريخ

(1) أريحا: يزعم النصارى أن المسيح تعمد فيها، وهي مدينة الجبارين التي رفض قوم موسى الدخول إليها (سورة المائدة، آية 22). وأورد العمري في كتاب التعريف: أن اليهود كانوا يقولون إذا ما أرادوا أن يؤدوا القسم: انني والله العظيم وحق التوراة والعشر كلمات، ولا برئت من إسرائيل. انظر إلى: تعليق عبد الهادي التازي. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 325، هامش 265.

(2) إذا كان موقع الكثيب الأحمر قد تعذر تحديده، فإن الكثيب الأحمر القريب من بيت المقدس، حدد أنه في الجنوب الغربي من أريحا. وقد قام السلطان الظاهر بيبرس ببناء مسجد عليه عام 670هـ، لم يلبث أن أصبح مزار العامة على أنه قبر النبي موسى عليه السلام. تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 325، هامش 265 - ص 239، هامش 2.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 214.

(4) المصدر نفسه، ص 218. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 323.

(5) الهروي، الاشارات، ص 13.

قديم مكتوب عليه: في هذا الموضع قبر جماعة من الصحابة، رضي الله عنهم، منهم: فضالة بن عبيد⁽¹⁾، وسهل بن الحنظلية⁽²⁾، من الذين بايعوا رسول الله ﷺ تحت الشجرة⁽³⁾، وخال أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان، وقبره مسنم (مرتفع) في الموضع المذكور.

ويؤكد ابن جبير أن الدعاء في هذا الموضع المبارك مستجاب، وقد جرب ذلك كثير من الأولياء وأهل الخير المتبركين زيارتهم إلى قبور كثير من الصحابة وسواهم من الصالحين، ممن قد ذهب اسمه وغبر ذكره، ومشاهد كثيرة لأهل البيت، رضي الله عنهم، رجالاً ونساء، وقد احتفل الشيعة في البناء عليهم، ولها الأوقاف الواسعة. وبعد حديث آخر ينتقل إلى ما يلي المشاهد الموجودة خارج محيط المدينة، فقال: «ومن المشاهد المكرمة مشهد سعد بن عباد رئيس الخزرج⁽⁴⁾، وهو بقرية تعرف بالمنيحة (شرقي دمشق) وعلى مقدار أربعة أميال منه. وعلى قبره مسجد صغير حسن البناء، والقبر في وسطه، وعند رأسه مكتوب: هذا قبر سعد بن عباد رأس الخزرج، صاحب رسول الله ﷺ.

أما مشاهد أهل البيت رضوان الله عليهم فمنها: مشهد أم كلثوم ابنة علي بن

(1) فضالة بن عبيد بن نافذ الانصاري الأوسي صحابي ممن بايع تحت الشجرة، شهد غزوة أحد وما بعدها، وكذلك شهد فتح الشام ومصر، وقد ولاه معاوية قضاء دمشق، أدركه أجله بها في عام 53هـ / 673م.

(2) صحابي من المدينة المنورة، أدركه أجله في دمشق عام 47هـ / 667م. وقبره مجهول.

(3) يقول الله تعالى في سورة الفتح: «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة». المقصود هنا (بيعة الرضوان) وكانت تحت ظل شجرة بالحديثة، وكان عدد الذين بايعوا رسول الله ﷺ ألف وأربعمائة رجل، وفيهم نزلت هذه الآية الكريمة، ولم يتخلف من البيعة إلا الجند ابن قيس من المنافقين، وحضر هذه البيعة روح القدس جبريل الأمين. انظر إلى: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الخامسة، المجلد الثالث، ص 223.

(4) هو أحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والإسلام، وقد شهد العقبة مع السبعين من الأنصار.. واستقر به المقام في المدينة بعد وفاة الرسول ﷺ، ولم يلبث أن خرج إلى الشام مهاجراً، ومات بحوران عام 14هـ / 635م.

أبي طالب رضي الله عنها، ويقال لها زينب الصغرى، ومشهدا الكريم بقريّة تعرف براوية⁽¹⁾، وعليه مسجد كبير، وخارجه مساكن، وله أوقاف، وأهل هذه الجهات يعرفونه بقبر (الست أم كلثوم). وفي معرض حديثه عن قبور أهل البيت رضي الله عنهم، ذكر أن بالجبانة التي بغربي دمشق قبوراً كثيرة لأهل البيت رضي الله عنهم منها: قبران عليهما مسجد يقال: أنهما من ولد الحسن والحسين رضي الله عنهما، ومسجد آخر فيه قبر يقال: انه لسكينة بنت الحسين⁽²⁾ رضي الله عنها.

وعن المشاهد الموجودة في القرى المحيطة بدمشق فيذكرها كما يلي:
وبقريّة دارية⁽³⁾ قبر أبي مسلم الخولاني⁽⁴⁾ رضي الله عنه. وعليه قبة هي علامة القبر، وبها أيضاً قبر أبي سليمان الداراني⁽⁵⁾ رضي الله عنه...
ومن المشاهد المباركة أيضاً، بالجبانة الغربية وبمقربة من باب الجابية، قبر أويس القرني⁽⁶⁾ رضي الله عنه، وقبور خلفاء بني أمية، رحمهم الله، يقال: أنها يازاء باب الصغير بمقربة من الجبانة المذكورة، وعليها اليوم بناء يسكن فيه.

(1) يقول الهروي: راوية - قرية من أعمالها بها قبر أم كلثوم وقبر مدرك من الصحابة. الهروي، الإشارات، ص 12.

(2) نجت السيدة سكينة من الموت في وقعه (كربلاء) الشهيرة، وأدركها آجلها عام 117هـ / 735م. ويذكرها الهروي في قبلي الباب الصغير، وهو معظم دائماً لما يحمل من قبور آل البيت. الهروي الإشارات ص 19.

(3) يقول الهروي: داريا - قرية بها قبر الشيخ سليمان الداراني من كبار الأولياء، وشمال داريا قبر أبي مسلم الخولاني، وخولان قرية هناك باقية آثارها.

(4) هو عبد الله بن ثوب تابعي فقيه، وصفه الذهبي بريحانة الشام، أدركه آجله بدمشق عام 62هـ / 682م.

(5) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عطية، زاهد مشهور من أهل داريا بغوطة دمشق، من حديثه: خير السخاء ما وافق الحاجة. أدركه آجله عام 236هـ / 850م.

(6) هو أويس بن جزء بن هالك القرني من بني قرن، أصله من اليمن وأدرك النبي ﷺ، لكن لم يره، فوفد على عمر بن الخطاب وسكن الكوفة وشهد موقعة صفين مع سيدنا علي عام 37هـ / 687م. يقول الهروي: وبالجبانة قبر أويس القرني وقد زرناء بالركة وبشعر الإسكندرية وديار بكر، والذي صح أنه بالركة. الهروي، الإشارات، ص 53، 63.

ويعلق ابن جبير على ما سبق فقال: «ان المشاهد المباركة في هذه البلدة أكثر من أن تنضبط بالتقييد⁽¹⁾، وإنما رسم من ذلك ما هو مشهور ومعلوم...»⁽²⁾. واتفق الهروي مع ابن جبير حول مواضع قبور أهل البيت والصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، إلا أن الهروي زاد عليه بتعيين قبر كعب الأحبار، وثلاث من أزواج النبي ﷺ، وقبر فضة جارية فاطمة، وقبر أم الحسن ابنة حمزة بن جعفر الصادق، وقبر علي وسليمان بن علي العباسي، وقبر خديجة ابنة زين العابدين، وقبر محمود بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. كما يختلف الهروي مع ابن جبير في أنه ليس من المؤكد أن يكون قبر أويس القرني بالجبانة، إذ زار قبره في مواضع عديدة، إلا أن الصحيح عنده في موضع يقال له الرقة.

وأيضاً يسري هذا الأمر على قبر أم حبيبة زوج النبي ﷺ، فهو يرى أن قبرها الكريم في مقبرة البقيع الغرقد بالمدينة المنورة. وأيد الهروي ابن جبير في مشهد سعد بن عباد الأنصاري بقرية (بالمنيحة)، إلا أنه يرى أن سعداً مات بالمدينة الشريفة أيضاً.

وعلى الرغم من ذلك ذكر الهروي أن جبانة دمشق حرثت وزرعت مقدار مائة سنة، لذلك لا تعرف القبور والله أعلم على حد قوله⁽³⁾.

يؤكد ابن بطوطة على حديث ابن جبير في جل مواضع أصحاب هذه القبور، ولعله اعتمد عليه في وصفه، ويحدد ابن بطوطة موضع المقبرة ما بين البابين: باب الجابية والباب الصغير، ومن ثم زاد على ابن جبير بتعيين قبرين هما: قبر أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان، وقبر كعب الأحبار رضي الله عنهما، بهذا يتفق ابن بطوطة مع الهروي في ذات الملاحظة.

(1) علق الهروي: وبالجبانة التي بدمشق خلق كثير من المشايخ والصالحين اختصرناهم خوف التطويل.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 216-218.

(3) الهروي، الاشارات، ص 10 وما بعدها.

وقد أشار ابن بطوطة إلى قبر أبي بن كعب صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾، وقد حدد موضعه في الباب الشرقي الذي يلي باب الجابية⁽²⁾.

بالرغم من أن ابن بطوطة يتفق مع الهروي في موضع قبر أبي بن كعب من شرقي البلد، إلا أن الهروي أضاف عليه قبر عبد الله بن مسعود وأولاد النبي عليه الصلاة والسلام، ثم بين في نهاية حديثه أن مواضع هذه القبور أغلبها بالمدينة⁽³⁾. (مقبرة البقيع).

ج. جبل قاسيون ومشاهده المباركة:

يقع جبل قاسيون⁽⁴⁾ في الجهة الشمالية من دمشق على مقدار فرسخ، وهذا الجبل مشهور بالبركة في القديم لأنه مصعد الأنبياء صلوات الله عليهم، ومطلعهم⁽⁵⁾. ومن أوائل الرحالة وصفاً للجبل وأثاره الرحالة أبو حامد الغرناطي سنة 565هـ / 1164م. يقول في وصفه: «ولما دخلت دمشق رأيت باباً يعرف بباب الفراديس جبلاً مشرفاً عالياً (قاسيون)، وعليه آثار دم هابيل بن آدم عليه السلام ظاهر⁽⁶⁾، وهو دم كثير، لا يخفى على من يراه أنه دم. والصخرة التي ضرب

(1) أبي بن كعب من كتبة الوحي على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، بعد أن كان من أحبار اليهود، قد شهد أبي مع عمر وقعة الجابية وكتب كتاب الصلح لأهل بيت المقدس، وأمره عثمان بجمع القرآن فاشترك في جمعه، أدركه أجله بالمدينة 21هـ / 642م. هذا ومكان القبر غير معروف لحد الآن.

(2) باب الجابية: هو الذي يقع غرب الشارع الرئيسي المؤدي إلى جابية الصهاريج القديمة للأمرء الغساسنة، رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 319، هامش 234.

(3) الهروي، الاشارات، ص 22.

(4) يقول ياقوت الحموي: وبها جبل قاسيون ليس في موضع من المواضع أكثر من العباد الذين فيه، وبها مغاور كثيرة، وكهوف وآثار للأنبياء والصالحين لا توجد في غيرها. وبها فواكه جيدة فائقة طيبة، تحمل إلى جميع ما حولها من مصر إلى حران، وقد وصفها الشعراء فأكثروا. ياقوت، معجم البلدان، مادة قاسيون

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 212. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 327

(6) يذكر ياقوت الحموي أنه رأى هناك حجراً عليه شيء كالدّم. يزعم أهل الشام أنه الحجر الذي قتله به، وأن ذلك الأحمر الذي عليه أثر دم هابيل. وما عند القزويني، زكريا بن محمد يؤيد

بها قابيل رأس أخيه هايل تحت ذلك الجبل، كأنها بيت كبير. ورأيت الربوة التي ذكرها الله في القرآن الكريم⁽¹⁾ وهي في جبل مشرف، وقد بني لها مشهد من أحسن المشاهد وفيه يجري الماء. ويمن بساتين دمشق قريب من البلد، مشهد كبير على الغار الذي ولد فيه إبراهيم عليه السلام⁽²⁾.

أما الرحالة ابن جبير فأول ما استهل به من مشاهد الجبل المباركة - مولد إبراهيم صلى الله عليه وسلم، الذي بسفح جبل قاسيون عند قرية تعرف ببرزة⁽³⁾، وهي من أجمل القرى من وجهة نظره. ويصف مكان المولد المبارك بأنه غار مستطيل ضيق، وقد بني عليه مسجد كبير مرتفع مقسم على مساجد كثيرة، كالغرف المطلة، وعليه صومعة عالية. ومن ذلك الغار رأى ﷺ، الكوكب ثم القمر ثم الشمس⁽⁴⁾ حسبما ورد في كتابه عز وجل. وفي ظهر الغار مقامه الذي كان يخرج إليه... وبعد أن ينقل ابن جبير عن الحافظ محدث الشام أبو القاسم هبة بن عساكر الدمشقي في تاريخه في أخبار دمشق، والذي اعتمد في إفادته على غيره، يذكر لنا أن بين باب الفرديس⁽⁵⁾، وهو أحد أبواب البلد، وفي الجهة الشمالية من الجامع، على مقربة

هذه المعلومات يقول: وقتل قابيل هايل على جبل قاسيون، وهو جبل على باب دمشق وهناك حجراً عليه مثل أثر دم يزعم أهل دمشق أنه الحجر الذي رضى به قابيل رأس هايل.

(1) عند الربوة المباركة يقول الهروي: موضع مبارك نزه، فليح المنظر، في لحف جبل. أما القزويني فيذكر عن المفسرين: أنها هي المذكورة في قوله تعالى: (وأويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين). وهو جبل عال عليه مسجد حسن وسط البساتين... ونقل النويري في كتابة (نهاية الأرب) عن أبي عباس رضي الله عنهما أنه قال: من أراد أن ينظر إلى الموضع الذي قال الله عز وجل فيه: (وأويناهما إلى آخر الآية) فليأت النيرب الأعلى بدمشق، وليصعد الغار في جبل قاسيون فليصل فيه، فإنه بيت عيسى وأمه. الهروي، الاشارات، ص 15. القزويني، زكريا بن محمد، اثار البلاد في اخبار العباد، بيروت، 1965. النويري، نهاية الأرب، دار الكتب المصرية، ص 261-262.

(2) أبو حامد الغرناطي، المغرب من عجائب المشرق.

(3) يقول الهروي - برزة: من أعمالها، بها مولد إبراهيم عليه الصلاة والسلام، والصحيح أن مولده بالعراق بكوثرى ربا - الهروي، الاشارات، ص 76.

(4) السورة رقم 6، الآية 76-78.

(5) الفرديس: يعني باب البساتين أو الجنائن، يقع وسط الجدار الشمالي الذي يؤدي إلى

منه إلى جبل قاسيون، مدفن سبعين ألف نبي، وقيل: سبعون ألف شهيد، وأن الأنبياء المدفونين به سبعة نبي. أما عن مغارة الدم ⁽¹⁾ فيذكر أن بجبل قاسيون أيضاً لجهة الغرب، على مقدار ميل أو أزيد من المولد المبارك، مغارة تعرف بمغارة الدم، لأن فوقها في الجبل دم هابيل قتل أخيه قابيل ابني آدم عليه الصلاة والسلام. وقد أبقي الله منه في الجبل أثراً حمراً في الحجارة تحك فتستحيل، وهي كالطريق في الجبل، وتنقطع عند المغارة، فكان يقال: أنها لون حجارة الجبل، وإنما هي من الموضع الذي جر منه القاتل لأخيه حيث قتله حتى انتهى إلى المغارة.

وهكذا أيضاً ففي حديثه عن المغارة ذكر أنه قرأ في تاريخ ابن المعلى الأسدي أن تلك المغارة صلى فيها إبراهيم وموسى وعيسى ولوط وأيوب عليهم الصلاة والسلام وعليها مسجد قد أُنقن بناؤه، وهو يفتح كل يوم خميس، وفي أعلى الجبل كهف منسوب لآدم ⁽²⁾ عليه السلام، وعليه بناء، وتحت في حضيض الجبل مغارة الجوع ⁽³⁾، ذكر أن سبعين نبياً ماتوا فيها جوعاً، وكان عندهم رغيف فلم يزل كل واحد منهم يؤثر به صاحبه ويدور عليهم من يد إلى يد حتى لحقتهم المنية، وعلى هذه المغارة أيضاً مسجد مبني. وبآخر هذا الجبل المذكور، الربوة المباركة المذكورة في كتاب الله تعالى، مأوى المسيح وأمه، صلوات الله عليهما ⁽⁴⁾ وهي من أبدع مناظر الدنيا حسناً وجمالاً وإشراقاً وإتقاناً وبناء واحتفالاً تشييداً وشرفاً وضع، هي كالقصر المشيد.

المدينة البيزنطية. ويذكر الهروي أن فيه مشهد الحسن رضي الله عنه.

(1) يقول الهروي: وجبل قاسيون به مغارة الدم، قيل بها قتل قابيل وهابيل، وبه مغارة آدم عليه السلام، سكن بها. أما ياقوت فيعدها من المواضع التي يستجاب فيها الدعاء.

(2) ما عند الهروي يؤيد هذه المعلومات. ويعرف المكان الآن بكهف النائمين السبعة. الهروي الإشارات 73.

(3) يذكر الهروي أن مغارة الجوع مات بها أربعون نبياً، وقال أن لها حكاية ولم يذكرها. الهروي الإشارات 72.

(4) الهروي يعتقد أنها ليست الربوة المذكورة بالقرآن التي سكنها عيسى وأمه، فإن عيسى عليه الصلاة والسلام ما دخل دمشق ولا وطى الشام. والصحيح عنده أنها بمصر بمدينة يقال لها (البهنسة) في الصعيد المصري. الهروي، الإشارات، ص 11.

والمأوى المبارك منها مغارة صغيرة في وسطها، وهي كالبيت الصغير. وبيزائها بيت يقال: إنه مصلّى الخضر⁽¹⁾ عليه السلام، فيبادر الناس للصلاة بهذين الموضعين المباركين، ولا سيما المأوى المبارك على حد قوله⁽²⁾.

يلاحظ أن معظم ما جاء به ابن بطوطة من وصف للمشاهد المباركة في جبل قاسيون، كان مطابقاً لما ذكره ابن جبير، ما عدا ما ذكره من تعليق وإضافة عن مشهد مولد إبراهيم عليه الصلاة والسلام⁽³⁾، فعندما وصف لنا المشهد الكريم ذكر - أنه رأى ببلاد العراق قرية تعرف (بيرص) ما بين الحلة وبغداد، يقال: «أن بها مولد إبراهيم عليه السلام، وهي بمقربة من بلد ذي الكفل عليه السلام، وبها قبره»⁽⁴⁾، لذا يتفق ابن بطوطة مع الهروي في أن مولد إبراهيم عليه الصلاة والسلام في بلاد العراق، والصحيح عند الهروي أن مولده في موضع يقال له كوثنى رباً⁽⁵⁾. تجدر الإشارة هنا أنه يوجد اتفاق عام بين الرحالة والجغرافيين المشاركة⁽⁶⁾ على ما نقله ووصفه الرحالة المغاربة والأندلسيون في معظم المشاهدات والمزارات في جبل قاسيون مثل - مولد إبراهيم عليه الصلاة والسلام، مغارة الدم (قصة قابيل وهابيل)، مغارة الجوع (مأوى لسبعين نبياً)، والريسة المباركة المذكورة في كتاب الله عز وجل ذات قرار ومعين. إضافة إلى ذلك، فقد أبدى الرحالة المغاربة إعجابهم المطلق من كثرة الأوقاف المعينة من بساتين وأراضٍ ورباع كل مشهد من هذه المشاهد⁽⁷⁾، حتى أن الرحالة ابن جبير بالغ في قوله بأن دمشق تكاد

(1) ذكر الله تعالى قصة الخضر ولقاؤه بموسى عليه الصلاة والسلام في سورة الكهف الآية 64 وما بعدها.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 213-214.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 327.

(4) القبر موجود قريباً من مدينة الحلة - هو قبر حزقييل أو ذي الكفل المذكور في القرآن الكريم. الهروي، الإشارات ص 76.

(5) الهروي، الإشارات، ص 65.

(6) أنظر الهروي، الأشارات، ص 10 وما بعدها. ياقوت الحموي، معجم البلدان. القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد. النويري، نهاية الأرب. ابن فضل العمري، مسالك الأبصار.

(7) ابن جبير، الرحلة، ص 213. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 328.

الأوقاف تستغرق جميع ما فيه، وذلك لكثرة ما عاينه من المساجد الوقفية للمشاهد والمزارات فيها⁽¹⁾.

هذا وانفرد ابن جبير في ملاحظة عجيبة لم نلاحظها عند الرحالة المغاربة والمشاركة معاً، وهي أن للربوة المباركة المذكورة أوقافاً كثيرة من بساتين وأراض ورباع، حيث منحت لها إدارة خاصة في ترتيب وظائفها، فعلى سبيل المثال منها: ما هو معين لنفقة البائتين فيها من الزوار، ومنها ما هو معين للألحفة برسم التغطية بالليل، ومنها ما هو معين للطعام إلى تقاسيم تستوفي جميع مؤناتها، ومؤن الأمين الراتب برسم الإمامة، والمؤذن الملتزم خدمتها، ومع ذلك كله لهم مرتب معلوم في كل شهر. يعلق ابن جبير على هذا التقسيم الإداري الوقفي فيقول: «وهي خطة من أعظم الخطط»⁽²⁾.

لاحظ ابن جبير أن الدماشقة كانوا يستعينون بالغرباء عامة وبالمغاربة خاصة في الإشراف على المشاهد والمزارات الموقوفة. فها هو يذكر أن الأمين العام على الربوة المباركة في ذلك الوقت رجل مغربي من أتباع المرابطين المسوفين ومن أعيانهم، يعرف بأبي الربيع سليمان بن إبراهيم بن مالك، وله مكانة عند السلطان ووجوه الدولة⁽³⁾.

نخلص مما سبق إلى أن للربوة المباركة إدارة مستقلة فيها من التقسيمات والترتيبات الإدارية ما يميزها عن المشاهد والمزارات الأخرى، ومرجع ذلك أن مشهد الربوة المباركة كان محط أنظار جميع فئات الناس من مسلمين ومسيحيين وقتئذ سواء كانوا مقيمين أو غرباء وافدين، فأصبح لها في الدولة مع مرور الوقت قيمة دينية رفيعة، حيث الاستقلالية في إدارتها وفي ترتيب وظائفها. ولا شك أن هذا يندرج في إطار العلاقات الدينية بين المسلمين والمسيحيين من جهة، وتقدير الدولة الإسلامية للمشاهد الدينية ذات الصلة بالمأثور المسيحي من جهة أخرى.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 213.

(2) المصدر نفسه، ص 215.

(3) المصدر نفسه، ص 215.

أ. المقابر المخصصة بالعلماء والصالحين في الجانبين (الغربي والشرقي):

إذا كانت بغداد من أقل البلدان حظاً في وصف الرحالة المغاربة والاندلسيين، فالنصوص التي وصلت إلينا عنها من هؤلاء، عنوان لكل من يأتي إليها شغوفا برؤيتها. ولا نجد أفضل من وصف للمشاهد والمزارات بمحلات بغداد، إلا ما كتبه ابن جبير وابن بطوطة، وإن كان هناك بين تاريخ الرحالتين حدث بارزاً يعرفه التاريخ جيداً، وهو اجتياح بغداد من قبل المغول عام 656هـ / 1258م. هذا ناهيك عن انتهاء عصر الخلافة العباسية الذي غير من معالم المدينة من الناحية الطبوغرافية، وإذا استثنينا بنيامين التيطلي فإن ابن جبير كان أكثر إطناباً في ذكر المشاهد والمزارات الدينية ببغداد ممن سبقه. وصل ابن جبير ببغداد سنة 579هـ / 1184م في خلافة الناصر لدين الله وسماها «المدينة العتيقة». ببغداد دار الأنس والسرور «قد ذهب أكثر رسمها» كما جاء في رحلته، «ولم يبعث منها غير شهير اسمها». وهي بالإضافة لما كانت عليه «كالطلل الدارس والأثر الطامس». وما رأى ذلك الرحالة الأندلسي من حسن فيها يستوقف البصر غير «دجلتها التي هي بين شرقيها وغربيها كالمرآة الصقلية»⁽¹⁾.

يقدم ابن جبير وصفاً لجغرافية بغداد في أيامه، فذكر أن فيها جانبين شرقي - وغربي، ودجلة بينهما. وقال أن الجانب الغربي منها - أي ما هو غربي دجلة قد عمه الخراب واستولى عليه وكان معموراً من قبل، وأن الجانب الشرقي معمور لكن عمارته محدثة، ويحتوي على سبع عشرة محلة يعدد الكثير من أسمائها.

وأفاد أن ياحدي⁽²⁾ هذه المحلات قبر معروف الكرخي⁽³⁾، وهو رجل من

(1) المصدر نفسه، ص 165-166.

(2) المحلة المعروفة (بالحرية) فيها أربعة قبور من أولياء الله، إلا أن قبر (معروف) في مقبرة باب الدير، وأما الثلاثة الآخرون فقبورهم بباب حرب. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1، ص 120-122.

(3) معروف بن فيروز الكرخي، أحد أعلام الزهاد والمتصوفين، كان من موالى الإمام علي

الصالحين مشهور الذكر في الأولياء، وفي الطريق إلى باب البصرة ⁽¹⁾ مشهد حفييل
البنيان مكتوب عليه: هذا قبر عون ومعين ⁽²⁾ من أولاد أمير المؤمنين علي بن أبي
طالب رضي الله عنه. وفي الجانب الغربي منها: قبر موسى بن جعفر ⁽³⁾ رضي الله
عنهما، ومشاهد كثيرة ممن لم تحضرنا تسميته ⁽⁴⁾ من الأولياء والصالحين والسلف
الكريم. وبأعلى الشرقية (الجانب الشرقي) خارج البلد محلة كبيرة يازاء محلة

الرضي بن موسى الكاظم، ونقل الخطيب البغدادي عن الزهري بقوله: قبر معروف الكرخي
محراب لقضاء الحوائج - ويقال: أنه من قرأ عنده مائة مرة «قل هو الله أحد» وسأل الله ما
يريد قضى الله حاجته، أدركه أحلة 200هـ / 815م الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1،
ص 122-123.

(1) بني هذا الباب عام 368هـ / 969م من طرف الأمير البويهبي عضد الدولة، على مقربة من
المكان الذي يقع فيه قصر الخلد.

(2) ذكر ابن سعد في الطبقات عن (عون) على أنه ابن الإمام علي بن أبي طالب، ولم نجد
في المصادر من يذكر الأخ الثاني (معين)، والرحالة لم يتحدث عن هذا القبر - يقول عبد
الهادي التازي: أن لوسطرانج يفترض في كتابه عن بغداد أنه من الممكن أن تكون المعلمة
المعروفة الآن بقبر السيدة زبيدة هي مقبرة (عون-معين) - ومن المعلوم أن الست زبيدة
دفنت في الكاظمية ببغداد. رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 62، هامش 194.

(3) هو موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما..
سابع الأئمة الاثني عشرية.. وقد سجنه هارون الرشيد والسبب في أخذ موسى أن الرشيد
جعل ابنه محمد في حجر جعفر بن محمد بن الأشعث، فحسده يحيى بن خالد البرمك..
توفي سجيناً من رجب 183هـ / 799م. يقول أبو الفرج الأصفهاني عن بعض الطالبين:
أنه نودي عليه: هذا موسى بن جعفر الذي تزعم الرافضة أنه لا يموت، فانظروا إليه، فنظروا.
أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، تحقيق أحمد صقر القاهرة، دار أحياء الكتب العربية،
1949م، ص 499-505.

(4) يقول الخطيب البغدادي: بالجانب الغربي قبور جماعة تعرف بقبور الشهداء، لم أزل أسمع
العامّة تذكر أنها قبور قوم من أصحاب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، كانوا شهداء معه في
قتال الخوارج بالنهروان وارتثوا في الواقعة، ثم لما رجعوا أدركهم الموت في ذلك الموضع
فدفنهم علي رضي الله عنه هناك. وقد كان حمزة بن محمد ينكر أيضاً ما اشتهر عند العامّة
في ذلك، يزعم أن لا أصل له. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1، ص 126-127.

الرصافة⁽¹⁾، وفي تلك المحلة مشهد حفيل البنيان، له قبة بيضاء، فيه قبر الإمام أبي حنيفة⁽²⁾ رضي الله عنه، وبه تعرف المحلة. وبالقرب من تلك المحلة قبر الإمام أحمد بن حنبل⁽³⁾ رضي الله عنه. وفي تلك الجهة أيضاً قبر أبي بكر الشبلي⁽⁴⁾، وقبر الصوفي الحسين بن منصور الحلاج⁽⁵⁾. وبعد أن وصف ابن جبير سائر المحلات

(1) الرصافة: قرية تقع حول قصر المهدي الخليفة العباسي الثالث على مسار الشاطئ، مقابلة للمدينة المدورة، وقد أصابها الخراب نتيجة الحروب والفيضانات، وفي سنة 488هـ قام الخليفة المستظهر بإحاطة الأحياء الموجودة حول قصور الخلفاء بأسوار، وتعتبر هذه القرية الوحيدة التي صمدت بعد الاجتياح المغولي سنة 656هـ. ومن منا لا يذكر مطلع تلك القصيدة التي خلد فيها اسم الصوب الشرقي من بغداد يقول علي بن الجهم:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري

(2) هو النعمان بن ثابت بن المرزبان ينتسب إلى كابل عاصمة أفغانستان، ولد بالكوفة سنة 80هـ، ويعد أول الأئمة الأربعة عند أهل السنة.. أراد أبو جعفر المنصور على القضاء ببغداد فأبى، فحلف ليفعلن، فحلف أبو حنيفة ألا يفعل فحبسه وضيق عليه مده فأخرج من سجنه ومنع من الفتوى حتى توفي.. له مؤلفات لا تعد ولا تحصى، أدركه أجله عام 150هـ / 767م. يقول الشافعي: إني لأتبرك بأبي حنيفة وأجيء إلى قبره في كل يوم فإذا عرضت لي حاجة صليت ركعتين وجئت إلى قبره وسألت الله الحاجة عنده فمات بعد عني حتى تقضى. وهبي سليمان غاوجي، أبو حنيفة النعمان، دمشق، دار الحكم، 1993م.

(3) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، فهو رابع الأئمة عند أهل السنة، أصله من مرو وولد ببغداد، سافر في طلب العلم شرقاً وغرباً، وله مصنفات كثيرة أشهرها مسند الإمام أحمد، أدركه أجله عام 241هـ / 855م. عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل أمام أهل السنة، دمشق، دار الحكم، 1993.

(4) الشبلي، دلف بن جحدر، وهو خراساني الأصل، بغدادى المنشأ والمولد. صاحب الجنيذ وكان عالماً فقيهاً على مذهب مالك، ناسك متصوف. أدركه أجله سنة 334هـ ودفن في مقبرة الخيزران. أنظر إلى ترجمته، أبي عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شربية، القاهرة، مكتبة الخانجي، ص 388 - 348 أبي الفرج الجوزي، صفة الصفوة، ج2، ص 258-260.

(5) هو الحسين بن منصور بن أبي بكر الأنصاري، المعروف بالحلاج. قال عبد القادر الكيلاني في الحلاج: كان بارزاً من بزاة الملك.. فلم يجد في السماء ما يحاول من الصيد.. فطلب في الأرض ما هو أعز من وجود النار في قعور البحار.. هذا وقد مات الحلاج مصلوباً بأمر

في الجانب الشرقي ببغداد أشار في خاتمة حديثه «أن بمحلة الرصافة تربة للخلفاء العباسيين، رحمهم الله»⁽¹⁾. تجدر الملاحظة أن الرحالة ابن جبير يستعمل لوصف بغداد مصطلحات توحى بالمتناقضات المدهشات. ببغداد في نظره قديمة وجديدة، ومتراصة ومتبعثرة، ومدنية وبدوية. يبدو أن النكبات المتلاحقة على حاضرة الخلافة العباسية لم تنقطع، لذا فالبغداديون لا يزالون في ظل النكبة، فما همهم في البناء الأصول الهندسية أو المحاسن العمرانية، ولا كانوا يحفلون بغير اللازم للمأوى والسلامة، لكن هناك صفة لا تقبل الجدل والبحث، وهي أن الصوب الشرقي من بغداد لا يزال يدعى باسمه القديم (الرصافة)، كما يدعى الصوب الغربي بـ (الكرخ).

هذا وقد أورد ابن جبير في حديثه أن كل محلة منها أشبه بمدينة مستقلة، لهذا اتسعت المقابر على ما يبدو في محلات الجانبين، وعلى الرغم من ذلك فابن جبير يتفق مع المؤرخ الخطيب البغدادي حول مواضع تلك المقابر، إلا أن الخطيب البغدادي يحدد مواضعها وأسماءها في المحلات والمقابر بصورة موسعة جلية، وهو ما لم نجده عند الرحالة الأندلسي. يذكر الخطيب البغدادي: أن «بنواحي الكرخ مقابر عدة، منها مقبرة باب الكناس، ومقبرة الشونبزي، ومقبرة باب الدير وهي التي فيها قبر معروف الكرخي. رضي الله عنه»⁽²⁾. من جانب آخر، لم يوفق ابن جبير في إلحاق نسب القبرين - (عون ومعين) إلى أولاد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ذلك أنه يجهل معرفة عدد أولاد الإمام علي وأسمائهم، فليس يوجد من بينهم اسم (معين)، ولم نقف على سبب في إضافة هذا الاسم، علماً بأن أحد المصادر يتحدث عن (عون) على أنه ابن للإمام علي⁽³⁾ دون ذكر ولد آخر لعلي اسمه (معين)، هذا ولم نجد في المدونات المشرقية ما يتحدث عن ذلك

من الخليفة المقتدر في سنة 309هـ. أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، ص-307 أمين الريحاني، قلب العراق، 155-160.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 173-176.

(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1، ص 124.

(3) أنظر إلى: تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 62، هامش 194.

القبر، عدا إشارة يذكرها الخطيب البغدادي عن - قبر (الندور) بالجانب الشرقي
إذ يقال: «أن المدفون فيه رجل من ولد علي بن أبي طالب يتبرك الناس بزيارته»
ويقال إنه: «قبر عبيد الله ابن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما،
وإنما شهر بقبر الندور، لأنه ما يكاد ينذر له نذر إلا صح...»⁽¹⁾.

واتفق ابن جبير مع الخطيب البغدادي في أن قبر موسى بن جعفر ومشاهد كثيرة
من الصلحاء تقع في الجانب الغربي، إلا أن الخطيب حدد موضع القبر المذكور
وجماعة من الصلحاء معه في مقابر قريش بالجانب الغربي في أعلى المدينة⁽²⁾.
أما مشاهد الجانب الشرقي فقد أعجب ابن جبير بقبر الإمام أبي حنيفة، فهو يرى
مشهده حفيل البنيان، له قبة بيضاء سامية في الهواء، وبقبره تعرف المحلة. وهنا
لا بد لنا من التفكير في وصف ابن جبير وما لفت انتباهه لمميزات قبره. فالمعروف
أن قبر الإمام موجود في موضع الأعظمية نسبة إلى لقبة - (الإمام الأعظم). من ناحية
أخرى يتطابق قول ابن جبير مع الخطيب البغدادي في موضع قبر الإمام أبو حنيفة
في الجانب الشرقي، غير أن الخطيب يحدد موضع قبره في مقبرة - الخيزران⁽³⁾
وهي من أقدم المقابر بالجانب الشرقي⁽⁴⁾. كما اختلف الخطيب البغدادي مع ابن
جبير في أن قبر الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه يقع بالقرب من تلك المحلة،
فالصحيح عنده أن موضع قبره في باب حرب، خارج المدينة وراء الخندق مما
يلي قطر بل، وهنا نستدل على أن قبره كان في الجانب الغربي في المحلة المعروفة
بالحرية⁽⁵⁾. ومما يؤيد هذا القول ابن أبي خيثمة يقول: صلى عليه محمد ابن عبد

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1، 123-124.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 120.

(3) كان الإمام رحمه الله قد أوصى أن يدفن بأرض الخيزران - لأن أرض بغداد غصب - فحمل
إليها وحضر جنازته جمع غفير قدر بخمسين ألف رجل، وجاء المنصور فصلى على قبره.
ويقال انه لما بلغ المنصور أن أبا حنيفة أوصى بأن يدفن هناك - قال: «من يعذرني منك حياً
وميتاً». أدركه أجله في 150 هـ. وهبي سليمان، أبو حنيفة، ص 365-366.

(4) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1، ص 123.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 121.

الله طاهر أمير بغداد ودفن بباب حرب . وفي دائرة المعارف الإسلامية: يقوم قبره بين مقابر الشهداء في حي الحرية ببغداد⁽¹⁾.

أضف إلى ذلك، أن ابن جبير أغفل نصاً منقوشاً على لوح منصوب على قبر الإمام أحمد قد تقدم به أمير المؤمنين العباسي المستضيء بأمر الله في أوائل جمادى الآخر سنة 573هـ، كتب فيه آية الكرسي، وألقاب الإمام الرفيعة ونسبه، وتاريخ وفاته، وكانت هذه الحادثة قبل زيارة ابن جبير بست سنوات.

يقول ابن الجوزي في (المنتظم): «وفي أوئل جمادى الآخرة تقدم أمير المؤمنين بعمل لوح ينصب على قبر الإمام أحمد بن حنبل، فعمل ونقضت السترة جميعها، وبُنيت بأجر مقطوع (سترة) جديدة، وبُنِي لها جانبان، ووقع اللوح الجديد وفي رأسه مكتوب هذا أمر بعمله سيدنا ومولانا المستضيء بأمر الله أمير المؤمنين، وفي وسطه: هذا قبر تاج السنة وحيد الأمة العالي الهمة العالم العابد الفقيه الزاهد الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني رحمه الله وقد كتب تاريخ وفاته وآية الكرسي حول ذلك»⁽²⁾.

إن في إشارة ابن الجوزي يتضح ما لدى للحنابلة من حظوة لدى الخليفة العباسي فعمل الخليفة على وضع لوح على قبر الإمام أحمد إشارة إلى تقديره لمذهب الإمام وللعلماء الحنابلة الذين يحذون حذوه، فقد كان من أشهرهم في ذلك العصر العلامة ابن الجوزي الذي عاصر الحادثة فنقلها في كتابه المنتظم - حوادث سنة 574هـ، ولا ننسى أن الرحالة ابن جبير كان من الذين شهدوا العلامة في مجالس وعظه ببغداد، وقد أثنى عليه تكررًا ومرارًا في مواضع عدة. وللعلامة ابن الجوزي سبق في انتشار المذهب الحنبلي في تلك الفترة، لما له من قدرات علمية لم تكن لأحد من علماء عصره، فكانت له الحظوة عند الخليفة المستضيء، الأمر الذي أدى إلى رفعة مكانة قبر الإمام أحمد عند الجمهور البغدادي، حتى بلغ عدد زواره بخمسة آلاف رجل.

يقول ابن الجوزي: «وعدت بالجلوس في جامع المنصور فتكلمت يوم

(1) انظر إلى: عبد الغني الدقر، أحمد بن حنبل، ص 303-304.

(2) أبو الفرج الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك من الأمم، ج 17، ص 248-249.

الاثنين سادس عشر جمادى الأولى فبات في الجامع خلق كثير، وختمت ختمات، وأجتمع للمجلس بكره ما حرز بمائة ألف، وتاب خلق كثير، وقطعت شعور، ثم نزلت فمضيت إلى زيارة قبر أحمد فتبعني من حزر بخمسة آلاف⁽¹⁾.

على أن هناك تساؤلاً هاماً لا بد من الوقوف عنده وهو - لماذا اصطفى ابن جبير من الأولياء الصالحين والمتصوفة المعروفين قبلي - أبي بكر الشبلي والمنصور الحلاج بالجانب الشرقي، ومعروف الكرخي بالجانب الغربي من دون مقابر مشاهير المتصوفة، علماً بأن مقابر الجانب الشرقي كانت تضم آنذاك مقابر فقراء ومفكري المتصوفة كأمثال أبي بشر الحافي، أبي القاسم الجنيد، منصور بن عمار، وغيرهم الكثير!

نعلل هذا الإغفال من طرف ابن جبير، أنه لم يكن ذا نزعة صوفية واضحة المعالم كابن بطوطة، ولا هو فقيه معروف كابن رشيد والعبدري، بل ارتسمت صورته بالأديب الأندلسي الحاذق الذي يلفت انتباهه كل ما هو جدير بالملاحظة والأهمية، فهو يغلب عليه صفة الوسطية في الحس والنظرة، وهو ما انفرد به من دون الرحالة جميعاً.

ففي الواقع أنه عندما ذكر ابن جبير أبا بكر الشبلي والمنصور الحلاج بعد الأئمة بالجانب الشرقي، فذلك لأنهما أئمة التصوف حينئذ، وشهرتهما بلغت الآفاق في الشرق والغرب، فكل من أتى بعدهما قد تأثر بأفكارهما وتعاليمهما كأمثال أبي الفتح السهروردي، وعبد القادر الكيلاني وغيرهم.

وربما كانت أضرحتهم مشهودة ومعلومة لكل من يشاهدها ويعاينها في الجانب الشرقي المحدث عمرانياً على حد وصف ابن جبير، والتي فيها وقتئذ دار الخلافة العباسية، فهي محط رعاية واهتمام الخليفة وأمراء بني العباس والخاصة والعامّة.

أضف إلى ذلك أن هذه العتبات لم تكن حكراً على أهالي بغداد، بل كانت مزاراً مفتوحاً لكل من يأتي إليها متوسلاً وداعياً ببركة ساكنيها من الغرباء والوافدين،

(1) المصدر نفسه، ج 17، ص 249.

سواء كانوا من الترك أو الفرس أو الكرد أو الأرمن، هذا والمعلوم أن أكثر الأئمة المتصوفة المدفونين ببغداد من أصول غير عربية، فأبو بكر الشبلي من أصل خراساني، والمنصور الحلاج من أصل فارسي.

وننتقل الآن إلى ابن بطوطة الذي زار بغداد في أوائل القرن الثامن الهجري. فدخلها سنة 727هـ / 1327م. في عصر دولة الأيلخانات المغول، ويستعين ابن بطوطة بوصف ابن جبير لينقل إلينا ماضيها، ولكن من غير أن يماشيه كثيراً، لأن هناك بين تاريخ الرحلتين حدثاً بارزاً معروفاً تاريخياً وهو اجتياح بغداد من قبل المغول عام 656هـ / 1258م، علاوة على انتهاء عصر الخلافة الذي غير من معالم المدينة كما ذكرنا. ويعتبر الرحالة ابن بطوطة شاهد عيان لطبوغرافية بغداد بعد مرور نصف قرن على دخول المغول إليها، فهو لا ينكر البه وجود الخراب ببغداد وبيعض معالمها، يحدد ذلك في الجانب الغربي معترفاً ببقاء أحياء سليمة، ولكن عندما يتحدث عن الجانب الشرقي من المدينة يشعر بأن بغداد ما زالت تحتفظ بالكثير من عمرانها وحيويتها.

على أية حال هذه الشهادات وبرغم ما قيل عنها فإن لها الأثر المباشر على ما لحق بمقابر بغداد في جانبها الغربي - الشرقي. والسؤال الذي يطرح نفسه كيف كانت نظرة ابن بطوطة لمقابر بغداد، وما هي أهم المشاهد والمزارات التي رآها ووصفها؟

إذا كانت الخطوط العامة في وصف مقابر بغداد في جانبها الغربي - الشرقي تتفق وخطوط ابن جبير، فإن دقائقها تختلف عنها. ففي الجانب الغربي - اتفق ابن بطوطة مع ابن جبير حول مواضع تلك المشاهد، إلا أن ابن بطوطة اختص بذكر (عون) بن أبي طالب دون الإشارة إلى أخيه (معين) الذي قد تحدث عنه ابن جبير وأنه مدفون مع أخيه هنا.

ولوحظ أن ابن بطوطة أضاف على مشهد موسى بن جعفر وآله ألقاباً اشتهروا بها كان قد أطلقها الشيعة عليهم، ذلك لما لهم من مكانة دينية، فالإمام موسى بن جعفر... سابع الأئمة الاثني عشر، وكان من سادات بني هاشم، يقول: «وفي الجانب قبر موسى (الكاظم) بن جعفر (الصادق) والد علي بن موسى (الرضا)».

وزاد ابن بطوطة على ابن جبير بتعيين قبر محمد الجواد⁽¹⁾ إلى جانب موسى بن جعفر، وأوضح أن القبرين داخل الروضة، عليهما دكانة ملبسة بالخشب عليه ألواح الفضة. غير أن ابن بطوطة لم يشر إلى وجود مشاهد من الأولياء والصالحين⁽²⁾. كما هو الحال عند ابن جبير. أما في الجانب الشرقي - فأول ما استهل به ابن بطوطة قبور الخلفاء العباسيين، فأخذ يعددهم واحداً تلو الآخر، ابتداء من المهدي إلى المستعصم، غير أنه يلاحظ اغفاله اسم هارون الرشيد والمأمون والمقتدي الذي خلف القائم، وهنا يتفوق ابن بطوطة على ابن جبير في هذا المضممار، إذ إن ابن جبير يكتفي بذكر تربة الخلفاء العباسيين بالرصافة في فقرة واحدة، فهو لم يكلف نفسه العناء في أن يعرف من دفن فيها من الخلفاء، علماً بأن على كل قبر منها اسم صاحبه على حسب وصف ابن بطوطة⁽³⁾. ويتفق ابن بطوطة مع ابن جبير في موضع قبر الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، إلا أنه زاد عليه بتعيين زاوية فيها الطعام للوارد والصادر، وأنه ليس ببغداد زاوية يطعم الطعام فيها عدا هذه الزاوية على حد قوله⁽⁴⁾. أما قبر الإمام أحمد ابن حنبل رضي الله عنه، فذكر أن لا قبة على قبره، مبينا مناسبة ذلك، بقوله: «إنها بنيت على قبره مراراً، فتهدمت بقدرة الله تعالى، وقبره عند أهل بغداد معظم، وأكثرهم على مذهبه»⁽⁵⁾.

بالرغم من قدم وتهدم قبة قبر الإمام أحمد بن حنبل زمن رحلة ابن بطوطة، إلا أن قبره ظل مدة طويلة محل تقديس أهل بغداد، وما ذكره ابن بطوطة بشأن هدم القبة مراراً موافق لما أورده الذهبي في «ذيل العبر»، ولعل ذلك عائد إلى الطوفان الذي طغى على بغداد في سنة 725هـ، فخرّب القبر بسببه - يقول الذهبي: «انه في سنة خمس وعشرين وسبعمائة، وفي جمادى الأولى، كان غرق بغداد المهول من

(1) محمد الجواد التقي الإمام التاسع، وبسبب وجود القبرين معاً في هذا الحي، عرفت المحلة تحت اسم (الكاظمية).

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 61-62.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 65.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 65.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 65-67.

الزيادة، وبقيت السفينة وساوى الماء الأسوار، وعمل في سد السكور كل أحد، ودثرت الحوافر، وغرق أمم من الفلاحين...، ولولا ذلك لغرق جميع البلد، وليس الخبر كالعيان، وقيل: تهدم بالجانب الغربي نحو خمسة آلاف بيت. ومن الآيات أن مقبرة الإمام أحمد بن حنبل غرقت سوى البيت الذي فيه ضريحه، فإن الماء دخل في الدهليز علو ذراع، ووقف بإذن الله، وبقيت البواري عليها حول القبر صرح هذا عندنا⁽¹⁾. وفي دائرة المعارف الإسلامية: أنه بعد فيضان دجلة تحول تقديس الناس بعد الإمام إلى ابنه عبد الله الذي دفن بين مقابر قريش قرب باب التبن، ورممه تيمور عام 695 هـ، ومنذ ذلك الوقت اختلط الأمر بين القبرين وتحولت الزيارة التي كانت تقام لأحمد إلى ابنه⁽²⁾. على الرغم من ابن بطوطة يتفق مع ابن جبير في موضع قبر الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه في الساحل الشرقي. إلا أن الراويات المذكورة تثبت أن قبره كان على الساحل الغربي، وهذا قبل حادثة فيضان نهر دجلة، وتجدر الإشارة إلى أنه نقل في تاريخ لا نعلمه إلى الساحل الشرقي⁽³⁾. أما ما ذكره ابن بطوطة في «أن قبره عند أهل بغداد معظم، وأكثرهم على مذهبه»، فهي إشارة تفيد على أن الحنابلة كانوا يراعون موضع قبر إمامهم بالتقدير والتعظيم من دون غلو مستطرد.

فالحنابلة يرون أن بناء القبر على المشاهد والأضرحة باب من أبواب البدع المحدثه، لذا نهوا عن إقامة العادات الدينية المنافية للعقيدة في المشاهد والمزارات، ولهم في ذلك باع معلوم ومشهود.

هذا ولا بد من الإشارة إلى أن الصراع المذهبي الذي عانى منه أهل بغداد مدة طويلة هو الذي حمل أتباع المذهب الواحد، إلى التجمع والسكنى في مناطق معينة وخاصة بهم، كي يواجهوا أصحاب المذاهب الأخرى مجتمعين، فنجد أن الحنابلة والحنفية كانوا يتجمعون في الرصافة حيث قبور أئمتهم، على حين تركز الشيعة العلوية في أغلب أرباع الكرخ إلى درجة كبيرة دفعت البعض إلى القول بأن

(1) الذهبي، ذيل العبر، ص 136.

(2) أنظر: دائرة المعارف الإسلامية، العدد 13، ص 366.

(3) انظر: تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 2، هامش 211.

أهل الكرخ كلهم شيعة إمامية، حيث موضع تربة الإمامين موسى الكاظم ومحمد الجواد في الكاظمية في الضاحية الجنوبية الغربية من بغداد.

أما عن قبور أئمة التصوف بالرصافة. فيتفق ابن بطوطة مع ابن جبير في الإشارة إلى قبر أبي بكر الشبلي، وقد نعته بأنه من أئمة المتصوفة رحمه الله.

والجدير بالذكر أن ابن بطوطة لم يشر إلى الصوفي الأكبر المنصور ابن الحلّاج في ذلك الموضع، إلا أنه أضاف على ابن جبير بتعيين أربعة من قبور مشاهير المتصوفة وهما: سري السقطي⁽¹⁾، بشر الحافي⁽²⁾، داود الطائي⁽³⁾، أبي القاسم الجنيد⁽⁴⁾ رضي الله عنهم أجمعين. ولم يفت على ابن بطوطة أن يشير في خاتمة حديثه إلى عادات أهل بغداد في الزيارة للمشايخ المتصوفة يقول: «وأهل بغداد لهم يوم في كل جمعة زيارة شيخ من هؤلاء المشايخ، ويوم لشيخ آخر يليه هكذا إلى آخر الأسبوع»⁽⁵⁾.

(1) سري بن المفلس السقطي أبو حسن من كبار المتصوفة. يقال أنه خال الجنيد وأستاذه. صاحب معروف الكرخي. وهو إمام البغداديين وشيخهم. من أقواله المشهورة: أحسن الأشياء خمسة: «البكاء على الذنوب، وإصلاح العيوب، وطاعة علام الغيوب، وجلاء الرين من القلوب، والالتكون لكل ماتهوى ركوب». توفي سنة 253هـ / 867م. قبره على الشط الغربي. أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، ص 48-55.

(2) بشر الحافي بن الحارث بن علي بن عبد الرحمن المروزي أبو نصر من كبار الصالحين له في الزهد والورع وأخبار من أهل مرو سكن بغداد وتوفي به سنة 227هـ. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 95.

(3) هو أبو سلمان داود بن نصير الطائي من أئمة المتصوفين، أصله من خراسان ومولده بالكوفة، رحل إلى بغداد وأخذ من أبي حنيفة وغيره وعاد إلى الكوفة فاعتزل الناس. أدركه أجله - قيل بالكوفة سنة 165هـ / 781م. وقد ذكر أن قبره يوجد على الساحل الغربي.

(4) أبو القاسم الجنيد، بن محمد. أصله من نهاوند، ولده ومنشؤه بالعراق، صاحب السري السقطي والحارث المحاسبي... أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، وعده العلماء شيخ مذهب التصوف بضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، من كلامه: «الرضا ثاني درجات المعرفة، فمن رضي صحت معرفته بالله، بدوام رضاه عنه». أدركه أجله سنة 297هـ / 915م في بغداد. أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، ص 156-163.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 67.

وبعد ذلك يؤكد ابن بطوطة على ما نقله ابن جبير في أن ببغداد الكثير من قبور الصالحين والعلماء رضي الله عنهم⁽¹⁾. ونحن في هذا الموضوع نود أن نتساءل - لماذا كان ابن بطوطة أكثر حرصاً من ابن جبير في تقصي مقابر أئمة التصوف ببغداد؟. لا يخفى أنه في القرن السادس الهجري، بدأت المنازعات والمناقشات المذهبية تتفشى في الجمهور البغدادي حتى أصبحت بغداد ميداناً رحباً للصراع الفكري والنشاط العلمي. لذا لم يكن يدور في خلد ابن جبير، إلا البحث عن العلماء المعروفين والأخذ عنهم، إذ صادف في وقتها العلامة أبي الفرج بن الجوزي، ورضي الدين القزويني. وحينما زار ابن جبير المشاهد والمزارات ذكر أشهرها وأعرفها من وجهة نظره. فهو يذكر مفكري التصوف وأصحاب المدارس مثل: أبي بكر الشبلي، المنصور الحلاج بالجانب الشرقي - معروف الكرخي بالجانب الغربي. أما في القرن الثامن الهجري، فقد أصبح التصوف طريقة معتمدة ومعتد بها، إذ كان الصوفيون بأربطتهم وزواياهم ومصنفاتهم وفكرهم وعلومهم، يمثلون مدرسة علمية خاصة، فلا غرابة في أن يتقصى ابن بطوطة مقابر أئمة التصوف البغداديين الذين لهم الفضل في إرساء قواعد أصول التصوف في المشرق والمغرب، كما يلاحظ أنه أغفل مزار الشيخ عبد القادر الكيلاني (ت 561 / 1253)، غير أن أحد المعلقين يعلل هذا الإهمال، بأن الضريح ربما كان آنذاك خراباً بفعل مdahمة التتر لرباطه المعروف ببرج العجمي⁽²⁾.

وبعد فهذه جولة في ما كتبه الرحالين ابن جبير وابن بطوطة عن مقابر بغداد في جانبها الغربي - الشرقي. ونعتقد أن ما وصفاه إسهام علمي يندرج في التأليف التاريخية في هذا المجال، فمن قبل خصص الخطيب البغدادي فصلاً كتب فيه قبور العلماء والزهاد والفقهاء في بغداد حتى منتصف القرن الخامس الهجري. وذكرت مخطوطة لم يعثر عليها بعد، وصفها السباعي في (مقابر بغداد)، وذكر البندنجي في القرن السابع عشر الميلادي الكثير من القبور في كتابه «جامع الأنوار»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 67.

(2) أنظر إلى: تعليق عبد الهادي التازي، رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 67، هامش 216.

(3) فهمي سعيد، العامة في بغداد، بيروت، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ص 1993، ص 334-335.

6. القاهرة:

أ- وصف القرافة⁽¹⁾ ومزاراتها:

ذكر المقرئزي مقابر مصر والقاهرة المشهورة، وبين أن لأهل القاهرة عدة مقابر موزعة بين القرافة الكبرى والقرافة الصغرى. يقول: «وهي القرافة فما كان فيها في سطح الجبل يقال له القرافة الصغرى وما كان منها في شرقي مصر بجوار المساكن يقال له القرافة الكبرى. وفي القرافة الكبرى كانت مدافن أموات المسلمين منذ افتتحت أرض مصر واختط العرب مدينة الفسطاط ولم يكن لهم مقبرة سواها...»⁽²⁾ واتخذت المنطقة الممتدة بأسفل جبل المقطم نواة لقرافة المسلمين منذ الفتح الإسلامي وحتى الآن، وقد حددت القرافة بدءاً من (بركة الحبش) في الجنوب إلى (مصلى خولان) في الشمال، ومن (قناطر ابن طولون) في الشرق إلى (الرصد) في الغرب، وقد عرفت هذه القرافة بأسم القرافة الكبرى⁽³⁾.

ولقد أجمع الناس على أنه ليس في الدنيا مقبرة أعجب منها ولا أبهى ولا أعظم ولا أنظف من ابنيتها وقبابها وحجرها ولا أعجب تربة منها يقول شافع بن علي:

تعجبت من أمر القرافة إذ غدت على وحشة الموتى لها قلبنا يصبو
فألفيتها مأوى الأحبة كلهم ومستوطن الأحباب يصبو له القلب

(1) القرافة: اصل تسمية القرافة من قبيلة المغافر، يقال لهم بنو قرافة الثاني، وذكر جامع القرافة الذي عرفه فيما بعد بجامع الأولياء، «وكان جماعة من الرؤساء يلزمون النوم بهذا الجامع، وكان يحصل لقيمة الأشربة والحلوى والجرايات، وكان الناس يحبون هذا الموضع، وكذلك أكثر المساجد التي بالقرافة والجبل والمشاهد لأجل ما يحمل إليها، ويعمل فيها من الحلوات واللحومات والاطعمة». نظر: المقرئزي، الخطط، ج2، ص442-444.

(2) المقرئزي، الخطط، ج2، ص442.

(3) حمزة، محمد اسماعيل، قرافة القاهرة في عصر سلاطين المماليك، رسالة ماجستير، مخطوطة، جامعة القاهرة، 1987 ص 17 - 26. محمد الكحلاوي، اثار مصر الإسلامية في كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى سنة 1994، ص101.

وقال الأديب أبو سعيد محمد بن أحمد العميدي:

إذا ما ضاق صدري لم اجد لي مقرر عبادة إلا القرافة
لئن لم يرحم المولى اجتهادي وقلعة ناصري لم ألق رأفه⁽¹⁾

ولتلك القرافة مكانة دينية وروحية ليس في نفوس المصريين فحسب، بل في نفوس المسلمين قاطبة، لما تضمنته من قبور لآل البيت الكرام والصحابة الأجلاء والتابعين والعلماء والأولياء الصالحين وغيرهم، ولذلك كان يقصدها العامة للزيارة والتبرك، لكن الذي يهمنافي هذا الصدد، حرص الرحالة المغاربة والأندلسيين على زيارة القرافة وتسجيل كل ما يشاهدونه فيها من مشاهد وأضرحة، فالناظر إليهم يشعر أنه أمام شخصيات من مريدي الصوفية والتقوى، لذا كانت نصوص الرحالة بوصف القرافة من أخصب النصوص التي زودتنا بمعلومات، حتى أصبح من السهل تتبع التطور العمراني الذي أدخل على جغرافية القرافة، والتعرف على كافة المتغيرات التي ألحقت بها، فضلاً على ذلك أنها أسهمت في تزويدنا بأسماء من دفن بهذه القرافة من أهل الفضل والكرامة وألقت الضوء على عمارة أضرحتهم. ومن أقدم النصوص في مدونات الرحالة نص ابن جبير الذي زار القرافة في عصر الأيوبيين.

قال عنها: «ومن العجب أن القرافة المذكورة كلها مساجد مبنية ومشاهد معمورة يأوي إليها الغرباء والعلماء والفقراء والأجراء على كل موضع منها متصل من قبل السلطان في كل شهر»⁽²⁾. يصور لنا هذا النص اشراقية القرافة في ظل الحكم الأيوبي التي اتخذها الخلفاء والولاة الفاطميون شعيرة من الشعائر الدينية في كل مناسبة لهم، واتخذوا تربها قبوراً لأمواتهم ورعيتههم، وتتبعهم في ذلك الجند وسائر الناس، فبنوا الترب والخوانق والأسواق والطواحين والحمامات، وانقسمت الطرق في القرافة وتعددت بها الشوارع ورغب كثير من الناس في سكناها لعظمة القصور التي أنشئت بها⁽³⁾، وهذا ما حمل ابن جبير على أن يصفها «من العجب»، وفي

(1) المقرئزي، الخطط، ج 2، ص 444.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 21.

(3) المقرئزي، الخطط، ج 2، ص 445.

موضع آخر اعتبرها من «عجائب الدنيا»⁽¹⁾. ولقد حرص ابن جبير على أن يبيت بالقرافة لفضل الزيارة والتبرك بالمشاهد التي تحتويها فقال: «بتنا بالجبانة المعروفة بالقرافة، وهي أيضا إحدى عجائب الدنيا، لما تحتوي عليه من مشاهد الصحابة والتابعين والعلماء والزهاد والأولياء ذوي الكرامات الشهيرة والأنباء الغريبة»⁽²⁾.

يشير النص على أن بالقرافة مواضع للسكنى، وهو ما مكن ابن جبير من المبيت فيها، ذلك لأن القرافة كانت تعج بالعامّة والخاصّة، وكانت عامرة بالمساجد والمدارس والمشاهد، وأيضا نلاحظ دهشة ابن جبير من القرافة لما تضمنه من مزارات ومشاهد وأضرحة مباركة بدءاً من الصحابة الكرام وانتهاءً بالأولياء الصالحين أصحاب الكرامات، ولكثرة ما عاينه ابن جبير من المشاهد والأضرحة ما جعله يعجز عن تدوينها وتسجيلها يقول: «والمشاهد الكريمة بها أكثر من أن تضبط بالتقييد أو تتحصل بالإحصاء وإنما ذكرنا منها ما أمكننا مشاهدته»⁽³⁾.

ثم ينتقل ابن جبير في وصف الجزء القبلي من القرافة فيقول: «وبقبة القرافة المذكورة بسيط متسع يعرف بموضع قبور الشهداء...، والبسيط المذكور مسنم كله للعيان على مثال أسنمة»⁽⁴⁾ القبور دون بناء»⁽⁵⁾.

أما نظرة ابن سعيد للقرافة فهي: «منازل لأعيان الفسطاط والقاهرة وقبور عليها مبان معتنى بها»⁽⁶⁾. أما العبدري فيؤكد ما نقله ابن جبير في شأن كثرة المقابر في القرافة المصرية. يقول: «وفي القرافة وغيرها من أرض مصر من قبور العلماء والصلحاء ما لا يحصره عد...»⁽⁷⁾. أما ابن رشيد فيكتفي بتطوافه بالقرافة لزيارة فضلاء من بها،

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 18.

(2) المصدر السابق، ص 18.

(3) المصدر السابق، ص 18-21.

(4) يقصد ابن جبير بأسنمة القبور - التركيبات الجمالونية التي تتركب على القبر مباشرة. محمد الكحلاوي، آثار مصر في كتابات الرحالة المغاربة، ص 104.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 21.

(6) ابن سعيد، النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة، ص 23.

(7) - العبدري، الرحلة، ص 152.

وقراءة أبيات شعرية على حائط القرافة وقد كتبت بفحم. تقول هذه الأبيات:

أيتها النفس إليه اذهبي	فحبه المشهور من مذهبي
مفضض الثغر له فقط	من عنبر في حدة الذهب
أيا سنى التوبة من حبه	طلوعه شمساً من المغرب ⁽¹⁾

أما التجيبي فيسجل أن بمصر قرافتين الصغرى والكبرى، وقد احتوت كل منهما على مشاهد ومزارات وأضرحة، إلا أنه يؤكد على اتساع القرافة الصغرى، بالأخص لما تحتويه من الروضات الشريفة على العلماء والفضلاء والأولياء المشهورين⁽²⁾. وفي موضع آخر. يصرح التجيبي بعدم قدرته على إحصاء مشاهد القرافة لكثرتها. يقول: «وروضات هذه القرافة أكثر من أن تحصى، اقتصرت منها على ما ذكرته، مخافة التطويل، وأكثر المشهورات فيها معمورة بمن يخدمها ويسرج مصابيحها ويرترق بسكناها»⁽³⁾.

أما ابن بطوطة ذو الشخصية الصوفية، فلم يتوان لحظة واحدة عن زيارة القرافة بقصد التبرك وزيارة بعض المشاهد، وقد تناول في وصفه تحديد موقع القرافة كجزء لا يتجزأ من جبل المقطم⁽⁴⁾، ومن ثم القباب التي كانت مشيدة على بعض قبورها، كما يشير إلى دور السكنى والمنشآت الدينية الملحقة بها كالمدارس والزوايا. يقول في وصفه: «ولمصر القرافة العظيمة الشأن في التبرك بها... لأنها من جملة جبل المقطم الذي وعد الله أن يكون روضة من رياض الجنة، وهم يبنون بالقرافة القباب الحسنة، ويجعلون عليها الحيطان فتكون كالدور، ويبنون بها البيوت ويرتبون القراء ويقرؤون ليلاً ونهاراً بالأصوات الحسان، ومنهم من يبني الزاوية والمدرسة إلى جانب التربة»⁽⁵⁾.

(1) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 378.

(2) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 143-144.

(3) المصدر نفسه، ص 146.

(4) جبل المقطم: يقع تل المقطم في الجنوب الشرقي للقاهرة وفي شمال القرافة.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 205.

إضافة إلى ذلك، يؤكد ابن بطوطة هو الآخر على عدم استطاعته ان يحصي ما في القرافة من مشاهد لكثرتها بقوله: «وبقرافة مصر وقبورها من العلماء والصالحين ما لا يضبطه الحصر، وبها عدد جم من الصحابة وصدور السلف والخلف رضي الله عنهم»⁽¹⁾. أما البلوي فقدم لنا صورة كاملة لقرافة مصر، يتضح فيها أن القرافة قد اكتمل عمرانها وأصبحت مستقلة، لما تحويه من أسواق ومساجد وغيرها مما حمل البلوي على وصفها بأنها بلدة كبيرة منفردة بنفسها ومستقلة، ثم اعتبر القرافة إحدى العجائب لما تضم من المشاهد والمقابر الكريمة، كل على حسب ترتيبه وأهميته الدينية والتاريخية⁽²⁾.

ب- صورة المشهد الحسيني ومشاهد القاهرة الشهيرة:

هناك في بعض المشاهد لأهل البيت لم تكن واقعة في منطقة القرافة ولذا وصفها الرحالة على كونها من مشاهد وآثار القاهرة.

ومن أعظمها تربة رأس الإمام الحسين⁽³⁾ رضي الله عنه الذي نقل من عسقلان سنة (548 هـ / 1153 م) في قصر الزمرد عند قبة الديلم بباب دهليز الخدمة، فكان كل من يدخل من العاملين في القصر يعتلي الأرض أمام القبر. واعتاد الناس أن يكون أهم الاحتفالات التي تقام بالمشهد هو يوم (عاشوراء)، يوم استشهاد الحسين رضي الله عنه. وفيه كانوا ينحرون عند القبر الإبل والبقر والغنم، ويكثرون النوح والبكاء ويسبون من قتل الحسين رضي الله عنه - ولم يزالوا على ذلك حتى

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(2) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 223.

(3) الامام الحسين رضي الله عنه هو حفيد النبي محمد ﷺ وسيد شباب أهل الجنة، وقد استشهد في موضع يقال له كربلاء يوم عاشر محرم سنة 61 هـ / 680 م، قام الفاطميون - بنقل رأس الحسين إلى القاهرة وبنوا عليه مزاراة رفيعة الشأن والبنيان. أنظر: الطبري، تاريخ الامم والملوك في احداث 41 هـ، ابن الاثير، اسد الغابة، ج 2، ص 20. أبي الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص 138. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في مناقب الحسن والحسين، ص 14.

زالت دولتهم⁽¹⁾. من الرحالة المغاربة الذين أفاضوا وخاضوا في مسألة نقل رأس الحسين رضي الله عنه من عسقلان إلى القاهرة العبدري الذي أفاد بظنه أن أحد العبيدين (الفاطمين) أمر بنقله إلى عسقلان⁽²⁾، معللاً بذلك أنه رأى بها رباطاً ليس بعسقلان عمارة سواه، وفوق بابه نقوش على حجر مكتوب عليه أسم شخص من العبيدين ولقبه أمير المؤمنين هو من أمر ببناء هذه التربة على رأس الحسين رضي الله عنه، سنة 360هـ⁽³⁾ وبعدها أمروا بنقله أيضاً إلى مدينتهم مصر⁽⁴⁾.

وبعد أن آل الأمر إلى صلاح الدين جعل بالمشهد الحسيني حلقة تدريس، وفقهاء وفوضها للفقهاء البهاء الدمشقي، فلما وزر معين الدين حسن بن شيخ الشيوخ (للملك الكامل).. جمع من أوقافه ما منى به إيوان التدريس الآن، وبيوت الفقهاء العلوية⁽⁵⁾. وقد زار ابن جبير هذا المشهد في أواخر عام 578هـ، وكان أول ما بدأ ذكره من الآثار والمشاهد المباركة، لعظمة مشهده وقديسيته في نفوس المصريين، لذا وصف ما رآه من أحوال الناس تجاهه، فقال: «وشاهدنا من استلام الناس للقبر المبارك، وإحداقهم به واتكائهم عليه وتمسحهم بالكسوة التي عليه وطوافهم حوله مزدحمين داعين باكين متوسلين إلى الله سبحانه وتعالى ببركة التربة المقدسة،

(1) سعد زغلول، الحضارة العربية الإسلامية، ص 246.

(2) يقول ابن بطوطة: «وبها (عسقلان) المشهد الشهير حيث كان رأس الحسين بن علي عليه السلام قبل أن ينقل إلى القاهرة، وهو مسجد عظيم سامي العلوفيه جب للماء أمر ببنائه بعض العبيدين وكتب ذلك على بابه...» يلاحظ استعمال ابن بطوطة لعبارة العبيدين دون الفاطمين على نحو ما ذكره العبدري. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 252.

(3) العبدري، الرحلة، ص 149.

(4) يذكر الهروي - أن رأس الحسين نقله المسلمون إلى القاهرة من عسقلان عند الاستيلاء على عسقلان من لدن الفرنج عام 549هـ / 1154م وقد أيد رواية وجود الرأس الشريف بعسقلان ونقله إلى مصر جمهور كبير من المؤرخين والرواة، منهم: ابن ميسر، والقلقشندي، وسبط الجوزي، المقرئ. انظر: ابن ميسر، أخبار مصر، ص 38. القلقشندي، صبح الاعشى، ج 3، ص 301 ابن الجوزي، مراة الزمان، ج 8، ص 4131. المقرئ، الخطط، ج 1، ص 427.

(5) المقرئ، الخطط، ج 1، ص 427-428.

ومتضرعين ما يذيب الأكباد ويصدع الجماد. والأمر فيه أعظم، ومرأى الحال أهول...»⁽¹⁾. على أن إشارة ابن جبير تؤكد على بقاء التقاليد الشيعية الفاطمية إلى عهد صلاح الدين، إلا أنه أعجب بما شاهده حتى أنه صرح بعدم قدرته في أن يتصدى لوصفه، لأنه وقف موقف العجز والتقصير⁽²⁾.

وبعد أن وصف ابن جبير بهائية عمران المشهد الحسيني، لم يجد في نفسه حاجة، إلا أن قال: «وبالجملة ما أظن في الوجود كله مصنوعاً أحفل منه، ولا مرأى من البناء أعجب ولا أبدع، قدس الله العضو الكريم...»⁽³⁾. أما العبدري فأول ما استهل ذكره من المزارات الشريفة المشهد الحسيني، وعده من أعظم المزارات في مصر فقال: «وفي مصر من المزارات الشريفة عدة وافرة، ومن أعظمها تربة رأس الحسين رضي الله عنه، وعليها رباط في غاية الابداع، والأبواب عليها حلق الفضة و صفائحها، وإلى الآن يوفى واجب القيام بها والإشادة بذكرها...»⁽⁴⁾.

أما التجيبي فقد جاء وصفه للمشهد الحسيني متطابقاً إلى حد كبير مع ما ذكره ابن جبير، واختتم التجيبي وصفه بقوله: «وبالجملة مجموع هذا المشهد الشريف من أعجب ما يرى ويتحدث به ويثبت في الدواوين»⁽⁵⁾. أما ابن بطوطة وإن كانت إشارته متطابقة إلا أنها تؤكد على استمرارية قدسية المشهد وعظمته في نفوس المصريين، وأيضاً المدرسة الملحقة بالمشهد الذي شيده السلطان صلاح الدين، والتي وصفت من قبل الرحالة ابن جبير في عام 578هـ. يقول: «ومن المزارات الشريفة المشهد المقدس العظيم حيث رأس الحسين بن علي عليهما السلام، وعليه رباط ضخمة عجيب البناء...، وهو موفى الحق من الإجلال والتعظيم»⁽⁶⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 18.

(4) العبدري، الرحلة، ص 149.

(5) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 9.

(6) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 205.

أما الرحالة البلوي فقد استرسل في وصف المشهد الحسيني على غرار ما ذكره كل من الرحالة ابن جبير، والتجيبى، ولم يزد عليها بجديد⁽¹⁾.

وعن مشاهد أهل البيت الكرام رضي الله عنهم أجمعين، وهي أكثر من أن تضبط بالتقييد أو تتحصل بالإحصاء، فها هو ابن جبير يحصي لنا مشاهد أهل البيت بالقرافة فقال: «مشاهد أربعة عشر من الرجال وخمس من النساء، وعلى كل واحد منها بناء حصيل، فهي بأسرها روضات بديعة الإتقان عجيبة البنيان، وقد وكل بها قوم يسكنون ويحفظونها ومنظرها منظر عجيب... والجريات متصلة لقومها في كل شهر»⁽²⁾. يبدو أن المشاهد الخاصة بآل البيت الكرام أخذت كل التقدير والاحترام من قبل السلطان صلاح الدين ليس على صعيد البناء والعمران فحسب، بل باعتبارها كأحباس موقوفة يتعين لها وكلاء ونظار لهم الأجر المعلوم في كل شهر، نظير القيام بحفظها والإشراف عليها، وهذا ما أضفى على المشاهد والمزارات صفة السياحة المنظمة لكل من يأتي إليها من الزوار والوافدين.

وتعتبر مجموعة النصوص التي أمدنا بها ابن جبير عن مشاهد آل البيت الكرام من أهم النصوص التي وصلتنا، حيث اشتملت على ذكر أعداد غفيرة من مشاهد أهل البيت وغيرهم الكثير، لذا كان مجموع ما سجله دليلاً دامغاً، لكل من جاء بعده من الرحالة. فمن أكثر المشاهد وصفاً بعد المشهد الحسيني مشهد السيدة نفيسة رضي الله عنها⁽³⁾، ذلك لأنها مجابة الدعوة، مجتهدة في العبادة، ولأن مسجدها

(1) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 221-222.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 18.

(3) مشهد السيدة نفيسة رضي الله عنها: نفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام... وكانت عالمة بالتفسير والحديث، ولدت بمكة ونشأت بالمدينة وتزوجت اسحاق المؤتم ابن جعفر الصادق، ثم انتقلت إلى القاهرة فتوفيت بها سنة 208 هـ / 824 م سمع عليها الامام الشافعي... كان العلماء يزرونها ويأخذون عنها، وقد بنى الفاطميون قبرها الذي يوجد على حدود المدينة في بداية القرافة. انظر: المقرئزي، الخطط، ج 2 ص 440-442. د. سعاد ماهر، مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، مصر، مطابع الأهرام، 1971 م، ج 1، ص 122-125. ابن الزيات، الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة، طبعة بغداد، ب.ت، ص 5.

عظيم البناء، له من العناية الكاملة والحفاوة الفائقة، ما يستوقف الأحداق حسناً وجمالاً، وتترف ظلالة على المشهد الكريم أموالاً، عليها رباط مقصود، ومعلم مشهود، ومحل محفوظ مشهور تصوب فيه ديم العناية الربانية⁽¹⁾.

ووصف المشهد (الزینبی) أي السيدة زينب بنت علي رضي الله عنها⁽²⁾ كان على غرار مشهد السيدة نفيسة رضي الله عنها، غير أن البلوي انفرد بوصفه فقال: «بداخل القاهرة أيضاً المسجد المعظم حيث مشهد زينب رضي الله عنها، وهو على هيئة هذا المتقدم (مشهد السيدة نفيسة) وعلى الباب مكتوب هذا مشهد السيدة زينب ابنة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنهما...»⁽³⁾.

ثم ينتقل البلوي إلى وصف مشهد زيد بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما⁽⁴⁾، وبين أنه مشهد عظيم مقدس، وهو مثل ما تقدم من الصفة والترتيب

(1) العبدري، الرحلة، ص 152. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 206. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 222.

(2) هي السيدة زينب بنت الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وشقيقها الحسن والحسين سبطا الرسول ﷺ ولدت في السنة السادسة للهجرة في بيت النبوة بالمدينة، واختار أبوها ابن عمها عبد الله بن جعفر زوجها لها. يقول الجاحظ في كتابة التبيان والتبين - انها كانت تشبه امها لطفاً ورقة وتشبه أباهما علماً وتقياً. وكان لها مجلس علمي حافل تقصده النساء اللواتي يردن التفقه في الدين، وقد شهدت كل الاحداث السياسية فرأت والدها يخوض المعركة في موقعه الجمل ثم شهدت مع شقيقها الحسين مأساة كربلاء ولم يجحد احد دور السيدة زينب في المأساة بل ان منهم من سماها (بطلة كربلاء)، وقد اخذت على عاتقها رعاية الغلام علي زين العابدين، ومن هنا جاءت تسميتها (بأم هاشم)، وقد أرادت ان تقضي بقية عمرها في المدينة لكن بني امية أبوا عليها، فرحلت إلى مصر في شعبان سنة 61هـ، فأقامت بها قرابة عام حتى قضت نحبها سنة 62هـ. سعاد ماهر، مساجد مصر واولياؤها الصالحون، ج 1، ص 92-96.

(3) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 222.

(4) بعض النسخ تنسب قبر (زيد بن علي) بمشهد زين العابدين وهو خطأ، وانما هو مشهد رأس زيد بن عبي المعروف بزین العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، (وزيد بن علي) كنيته أبو الحسن الإمام الذي تنسب إليه الزيدية إحدى طوائف الشيعة سكن المدينة وروى عن أبيه علي بن الحسين الملقب بزین العابدين، وقال أبو حنيفة. شاهدت زيد بن علي كما شاهدت أهله فما رأيت في زمانه أفقه منه ولا أعلم ولا أسرع جواباً ولا

على غرار المشاهد الأخرى⁽¹⁾.

ج- وصف مشهد الإمام الشافعي وبعض مشاهد العلماء والصلحاء:

من أشهر مزارات القرافة - قبر الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله⁽²⁾، يصف ابن جبير مشهد الإمام الشافعي بأنه من المشاهد العظيمة احتفالاً واتساعاً⁽³⁾ ولم يزد على ذلك، إلا أنه أغدق في وصفه لمدرسة الشافعية الملحقة بالمشهد والذي أمر بينائها السلطان صلاح الدين. أما ابن سعيد الذي زار مصر في نهاية العصر الأيوبي، فيؤكد على ما نقله ابن جبير، وأبدى دهشته فيه من القبة العظيمة المزخرفة التي فيها قبر الإمام الشافعي رحمه الله عليه⁽⁴⁾.

أما العبدري فلم يخف شعوره اتجاه تربة الإمام الشافعي. بقوله: «هي أشهر من أن تخفى وأظهر من أن تغفل أو تنسى...»⁽⁵⁾.

ثم أفاد بأن للمشهد مرافق خاصة به، وجراية تصرف عليه من أجل العناية والصيانة، يقول: «وعليها رباط كبير ومحل أثر وفيها جراية تزيدها اشتهاً وعناية

أبين قولاً. وقد قتل الإمام زيد من قبل الأمويين سنة 122هـ، وقد قطع رأسه ونصبه الخليفة هشام بن عبد الملك على باب دمشق ثم أرسله إلى المدينة وسار منها إلى مصر، وأما جسده فمكث زيد مصلوباً أكثر من سنتين حتى مات هشام وولي الوليد من بعد الذي أنزله وأحرقه وذرى رماده في الريح. وهذا المشهد باق يتبرك الناس بزيارته ويقصدونه لا سيما في يوم عاشوراء، وما زالت العامة تسميه زين العابدين وهو وهم وإنما زين العابدين أبوه وليس قبره بمصر بل قبره بالبقيع - انظر إلى: المقرئزي، الخطط، ج2، 436-440

(1) المصدر نفسه، ج1، ص222.

(2) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان - بن عثمان بن شافع ابن سائب الشافعي القرشي، ولد بغزة 150هـ / 767م وحمل من غزة إلى مكة وهو ابن سنتين، فنشأ بها وقرأ القرآن، ثم قدم إلى مصر في عام 199هـ / 816م ولم يزل بمصر إلى أن توفي في عام 240هـ / 819م، ودفن بتربة ابن عبد الحكم بالقرافة الصغرى. أنظر المقرئزي، الخطط، ج2، ص401-462. سعاد ماهر، مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، ج2، ص140-157

(3) ابن جبير، الرحلة، ص20.

(4) ابن سعيد، النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة، ص192.

(5) العبدري، الرحلة، ص152.

تلحفها مبرة وإشاراً⁽¹⁾. تؤكد إشارة العبدري على اهتمام سلاطين المماليك بالمشهد الشافعي، كما هو الحال عند سلاطين بني أيوب، فالعناية المتوارثة للمشهد، دليل على تقدير السلاطين للأئمة الفقهاء، خصوصاً وأن مذهب الإمام كان يعد المذهب الرسمي للدولتين الأيوبية والمملوكية.

ويبدي العبدري إعجابه الكبير بالقبة الشافعية حيث يقول: «وعليها قبة عجيبة مشهورة معدودة في المباني المتقنة.. مفرطة الاتساع والارتفاع، غريبة الإحكام والإبداع...، وفيها من العدد والأسباب والآلات ما يعجز عنه الوصف»⁽²⁾، ويبدو أنه قد لمس بوصفه المختصر مواطن الإبداع المعماري والزخرفي اللذين تزدان بهما قبة الإمام الشافعي.

أما الرحالة التجيبي فيؤكد على أن روضة الشافعي من أعظم الروضات التي رآها احتفالاً وعظماً وزخرفة، وظن أنه لا مثيل لها في الدنيا.

ثم ينتقل لوصف القبة العظيمة، فيعلن أن فكره قد عجز عن كيفية تصور بنائها، وأنها تكاد تجلب عقل الناظر إليها لحسنها وجمالها⁽³⁾، ثم يذكر لنا اسم السلطان الذي شيد قبة الإمام الشافعي فيقول: «وعمر هذه القبة التي على ضريح الإمام الشافعي السلطان الملك الكامل أبو المظفر.. ابن السلطان العادل.. وأجرى الماء من بركة الحبش إلى حوض السبيل والسقاية اللذين بظاهر الضريح»⁽⁴⁾. وفي إشارة التجيبي هذه إلى وجود حوض السبيل والسقاية التي بظاهر الضريح يجعلها في غاية الأهمية، فهي تميظ اللثام عن تاريخ السبيل في عمارة مصر الإسلامية، وتصحح أكثر الآراء التي تؤكد وجود السبيل بدءاً من عصر المماليك البحرية⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص152.

(2) المصدر نفسه من ص152.

(3) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص143.

(4) المصدر نفسه، ص144.

(5) محمد الكحلاوي، آثار مصر الإسلامية، ص107.

كما يؤكد التجيبي في أن للروضة خداماً وخدمة يرتزقون بذلك⁽¹⁾، وهذه إشارة إلى استمرارية الرعاية للمشهد في عصر المماليك البحرية، وبالتالي يعطي وجوداً تاريخياً للمشهد منذ العصر الأيوبي.

أما وصف ابن بطوطة فلم يخرج عما ذكره بقية الرحالة، سواء في وصفه لتربة الإمام أو في ما ينفق عليها من الجراية الضخمة المقررة من ميزانية الدولة المملوكية، وكذلك إشارته للقبّة الشهيرة التي نعتها بـ«البديعة الإتيقان، العجيبة البنيان، المتناهية الإحكام المفرطة السمو...»⁽²⁾. ثم أفاد ابن بطوطة أن «بقرافة مصر من قبور العلماء والصالحين، ما لا يضبطه الحصر، غير أنه ليس لهم بها اشتهاً ولا يعرفهم إلا من له بهم عناية، عدا مشهد الإمام الشافعي، معللاً أن الإمام الشافعي قد «ساعده الجد في نفسه وأتباعه وأصحابه في حياته ومماته فظهر من أمره مصداق قوله رحمة الله عليه:

الجد يدني كل أمر شاسع والجد يفتح كل باب مغلق»⁽³⁾.

ويتفق البلوي مع سابقه في المميزات التي اختصت بها تلك التربة. فقال واصفاً: «وهو مسجد عظيم القدر ومتناهي الاحتفال مفرط الاتساع، يصل داخله إليه بعد دخول أربعة أبواب هائلة حافلة.

وعن وصف عمارة القبّة». والمسجد كله قبة كبيرة فائقة الحسن، فائقة الصبغة، نادرة الاختراع فيها من الذهب الخالص والتبر المسبوك ما يغشى الأبصار ويذهل الألباب. ويزودنا البلوي، بأهم النصوص التسجيلية التي هي مجموعة النقوش الكتابية التي نقلها من على ضريح الإمام الشافعي. «وعند رأس المشهد المكرم سارية من الرخام الأبيض منقوش بالخط الحسن مانصه. (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى. ثم يُجزأه الجزاء الأوفى)»⁽⁴⁾.

(1) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 146.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 206.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 207.

(4) سورة النجم، آية 39-40-41.

هذا قبر السيد الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد زيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف جد النبي ﷺ ولد رضي الله عنه سنة خمسين ومائة، وعاش سنه أربع ومائتين، ومات يوم الجمعة آخر يوم رجب من السنة المذكورة، ودفن من يومه بعد العصر رضي الله عنه وأرضاه آمين. وعند منتهي القبة من داخلها مكتوب في الدائرة بالخط العجيب والذهب الرائق ما نصه:

الشافعيُّ إمام الناس كلهمُ	في العلم والحلم والعلواء والباسِ
أصحابه خير أصحاب، ومذهبه	خير المذاهب عند الله والناس
له الإمامة في الدنيا مسلَّمة	كما الخلافة في أولاد عباس

وهناك نص آخر سجله البلوي من على إزار القبة الداخلي حيث قرأ:

بقبر الإمام الشافعي سفينة	رسَتْ من بناء محكم فوق جلمود
وقد غاص طوفان العلوم بقبره	فقلت استوى ذاك الضريح على الجودي ⁽¹⁾

لقد علم الرحالة ما حوته القرافة المصرية من المشاهد والأضرحة الخاصة بالعلماء والفقهاء من الأئمة وطلاب العلم، إلا أن انتساب بعض الرحالة للمذهب المالكي، جعلهم يهتمون بأعلام هذا المذهب أكثر من غيرهم، ومع ذلك لوحظ أنه ليس لهم بها اشتهاً، إلا من له بهم عناية ودراية⁽²⁾. لقد تطابقت آراء معظم الرحالة⁽³⁾ في وصف مشاهد أصحاب مالك رضي الله عنه، فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر المشاهد التالية: مشهد أشهب رضي الله عنه⁽⁴⁾، مشهد عبد الرحمن

(1) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 224-225.

(2) العبدري، الرحلة، ص 152. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 207.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 20. العبدري، الرحلة، ص 152. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 206-207. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 223.

(4) الإمام أشهب هو الذي خلف ابن عبد الرحمن بن القاسم، في إمامة المذهب المالكي، توفي 205هـ / 820م، هذا وإن قبوري الإمامين: ابن الأشهب وابن القاسم اللذين كان أحدهما قبالة الآخر، اختفى أثرهما الآن.

ابن القاسم رضي الله عنه⁽¹⁾، مشهد أصبغ بن الفرّج رضي الله عنه⁽²⁾، مشهد القاضي عبد الوهاب رضي الله عنه⁽³⁾، مشهد عبد الله بن عبد الحكم رضي الله عنه⁽⁴⁾. ومما يجدر ملاحظته أنه على الرغم من أن القرافة المصرية والمشاهد العلوية أخذت جل اهتمامات ومشاهدات الرحالة في القاهرة، فقد ظلت قرافة مدينة الإسكندرية بوابة أخرى تستهوي أنظارهم وتشحذ ألبابهم، علماً بأن الإسكندرية وقتذاك كانت دائماً محط رحال المغاربة الداهيين للحج أو العائدين منه، ولعل هذا يفسر لنا رغبة بعض هؤلاء الرحالة في زيارة مشاهدها المباركة، سيما بعض قبور العلماء المغاربة الذين كانوا قد وفدوا إلى مصر واستقروا بهم المقام في الإسكندرية.

ومن هؤلاء الرحالة ابن رشيد الذي قال في نصه: «وزرنا بالإسكندرية.. قبر الإمام الزاهد المحدث آخر الحفاظ أبي الطاهر السلفي داخل باب الأخضر، وعلى مقربة منه قبر الزاهد الفقيه الإمام أبي بكر الطرطوشي»⁽⁵⁾.

(1) هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العقيقي المصري أبو عبد الله، تفقه بالامام مالك. ولد وتوفي بمصر عام 191هـ / 806م، صاحب «المدونة»، رواها عن مالك

(2) هو أصبغ بن الفرّج، فقيه من كبار المالكية بمصر، قال ابن الماجشون: ما اخرجت مصر مثل أصبغ، له تصانيف، ترجمة ابن خلكان في «وفيات الأعيان»، أدركه أجله عام 255هـ / 840م.

(3) هو القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، أبو محمد من فقهاء المالكية، ولد ببغداد ثم توجه إلى مصر فعملت شهرته وتوفي بها عام 422هـ / 1031م. له عدة تأليف.

(4) هو عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث بن رافع أبو محمد، كان من أجل أصحاب مالك، انتهت إليه الرياسة بمصر بعد أشهب، ولد في الإسكندرية، وتوفي بالقاهرة سنة 214هـ / 829م.

(5) هو أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف سلمان بن أيوب القرشي الفهري الطرطوشي المشهور بابن أبي رندقة. ولد في سنة 450هـ أو 451هـ في مدينة طرطوشة وإليها ينسب، وفي سنة 476هـ غادر الطرطوشي إلى المشرق لتأدية فريضة الحج، وبعدها استقر به المقام في الإسكندرية. وقد صنف أبو بكر كتاب (سراج الملوك) للمأمون الذي ولي وزارة مصر بعد الأفضل، وقد بلغ عدد مؤلفاته اثنين وعشرين كتاباً لم يبق منها إلا تسعة. وقد

وعلى قبره مكتوب: «توفى الإمام الزاهد أبوبكر محمد بن الوليد الفهري في جمادى الآخرة عام عشرين وخمسمائة.. وقبر أبي بكر الطرطوشي المالكي، وقبر أبي محمد بن إبراهيم بن الحسن الرازي، وقبر الشيخ أحمد الرازي المعروف بابن الخطاب بمقبرة وعلة بالإسكندرية وعند سورها بمقبرة من الجامع العتيق (1)» (2).

لوحظ في النص السابق انفرادية الرحالة ابن رشيد في تقصي المشاهد في قرافة مدينة الإسكندرية، وخصوصاً فيما يتعلق ببعض قبور العلماء المغاربة الذين كانوا قد وفدوا إلى مصر واستقروا بهم المقام في الإسكندرية، وبهذا نجد الرحالة ابن رشيد حريصاً على أن يوضح في نصه موضع قبورهم، وذلك تسهيلاً على من يأتي بعده بقصد الزيارة والتبرك.

أدركه أجله سنة 520هـ وكان في السبعين من عمره ودفن في مسجده في باب البحرة. انظر إلى: ابن اياس، النجوم الزاهرة، ج5، ص231. سعاد ماهر، مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، ج1، ص330-334.

(1) هو جامع عمرو بن العاص، وقد شيده في عام 25هـ / 603م. ويذكر الدكتور سعد زغلول أن موقع الجامع العتيق الآن قريب من عمود السوارى وباب الدرة ومقام أبي الدرداء. انظر: سعد زغلول، الإسكندرية في العصر الإسلامي، (كتاب تاريخ الإسكندرية)، ص249، 250.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ج3، ص92.

استنتاجات

- من خلال استعراضنا لمختلف الأحداث التي ميزت الحياة الدينية، يمكن اعتبار التعصب للمذهب الشافعي السمة الغالبة بعد اخضاع المراكز الثقافية للأيوبيين. وإن تعدد أئمة المذاهب الأخرى داخل الحرم المكي.
- كما انتشر التصوف وشجعه الحكام خاصة السلطان صلاح الدين، الذي يعود له الفضل في بناء الخانقاهات في مصر، وذكر ابن جبير أنه حبس عليها الأوقاف، وإن كان هذا الرحالة أقل حماساً في ذكر الجماعات الصوفية وسرد أخبارها، ولكنه مع ذلك وصف المزارات، واسترعت مكة وجبالها انتباهه وكذا المدينة المنورة والجبانة والقدس والخليل، ولم يفت ابن جبير وصف المقدسات اليهودية والمسيحية التي كان يحج إليها النصارى خاصة في القدس وخارجها. كما كان أول من تقصى طرق الحجاج المصرية عن طريق البحر، لأن طريق البرية كانت محفوفة بالمخاطر تتجنبها القوافل التجارية لاستمرارية المعارك الصليبية، وأصبح طريق قوص عذاب جدة طريقاً مفتوحاً منذ القرن السادس عصر ابن جبير إلى عصر ابن بطوطة.
- ونبه ابن جبير إلى تفوق الشيعة على أهل السنة في الكثافة السكانية كما عدّ فرقهم في بلاد الشام ومنها الغرابية، وذكر أصحاب المذهب الزيدي في مكة ونعتهم بالرافضة السبايين، وقد استمر تواجدهم حتى عصر التجيبي وابن بطوطة، ففي عصره كثر الزهاد، وبالتالي ظهرت الكرامات والخرافات، فتأثر ابن بطوطة بسلوكهم حين لبس الخرقة وداوم على اللقاء مع الشيوخ وسعى في طلبهم، بل أفاض في ذكر معاشهم وعوائدهم. واعتبر الرحالة العراقي الموطن الأول للشيعة، فذكر فرقهم ووصف تقاليدهم، كما تطرق لبعض الطوائف الأخرى كالنصيرية والدروز في بلاد الشام والأباضية في عمان وغيرها.

الفصل الخامس

الحياة الفكرية والعلمية

- أولاً: حلقات التدريس والقراءة في الجوامع والمساجد
- ثانياً: المدارس الدينية والتقاليد العلمية
- ثالثاً: العلم والعلماء في كتب الرحلات:
(المؤلفات والإجازات وأبرز العلماء)
- رابعاً: مجالس الوعظ والتذكير: (العراق نموذجاً)
- خامساً: قراءة حول مصاحف الإمام عثمان بن عفان
رضي الله عنه

أولا - حلقات التدريس والقراءة في الجوامع والمساجد:

1 - الحرمان الشريفان:

لقد حوت مكة المكرمة عددا غير قليل من المساجد، إلا أن أهمها ولاشك هو المسجد الحرام، بل هو أهم المساجد الإسلامية على الإطلاق لقدسيته ومكانته، ولقد كانت حلقاته تزخر بالطلاب والمتعلمين.

وقد تجلت كثرة حلقات العلم بالمسجد الحرام في إشارات الرحالة، حيث أشار ابن جبير إليها دون تفصيل بقوله أنه محقق بحلقات المدرسين وأهل العلم⁽¹⁾. ويذكر ابن رشيد، أن رضي الدين الطبري تدور عليه الفتيا أيام الموسم⁽²⁾، وقد وافق الفاسي ابن رشيد في ذلك⁽³⁾. ولقد حرص الرحالة على لقاء العلماء والفقهاء في موسم الحج، فمدونات الرحلات زخرت بالكثير من تراجم العلماء الراحلين إلى مكة، ونادرا ما نجد من لم تكن له رحلة إليها، الأمر الذي أدى إلى تنوع حلقات العلم سواء من سماع الأحاديث الشريفة⁽⁴⁾، أو الشعر الصوفي⁽⁵⁾ أو التفسير أو السير أو المغازي أو علوم الحديث أو نماذج من خطب الجمعة أو علم القراءات أو الفقه أو غيرهم من العلوم⁽⁶⁾. وكانت حلقات التدريس تعقد يوميا من قبل الشيخ في المسجد، وعادة يجلسون على الحصير يستمعون إلى شيخهم ويتبادلون الرأي والمشورة. وطالب العلم يدرس بجدة ومثابرة، والشيخ يحضر الدرس بإتقان. وقد استعملت أيضا طريقة الإملاء والقراءة ودراسة الرواية، وكان لكل مذهب ركن

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 58.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 131.

(3) الفاسي، العقد الثمين، ج 3، ص 240-247.

(4) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 131.

(5) المصدر نفسه، ج 5، ص 262.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 63. العبدري، الرحلة، ص 179-180، البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 313-314.

خاص به في المسجد الحرام يجتمع فيه رجال كل مذهب على حدة للصلاة والدراسة⁽¹⁾.

ومما زاد في أهمية المسجد الحرام دينياً وعلمياً توفر الكتب اللازمة للتعليم والتدريس. فقد شاهد كل من ابن جبير والتجيبى وابن بطوطة والبلوي خزائن الكتب فيه⁽²⁾. هذا بالإضافة إلى تأمين الكتب للدارسين وتوقيفها داخل المسجد الحرام.

وقد لاحظ ابن جبير خزانة للكتب تتبع الإمام المالكي موقوفة على أهل مذهبه⁽³⁾. أما المسجد النبوي فيأتي في مركز ثانٍ بعد المسجد الحرام، على الرغم من أن الإمامة والخطابة والقضاء به وقتها كانت للشيعة الزيدية، وبالذات لسنان الحسيني وأهل بيته من الأشراف الحسينيين يتوارثونها⁽⁴⁾. وقد أشار الأمر انتباه ابن جبير الذي أشار إلى تصدر الشيعة في الإمامة والخطابة⁽⁵⁾ بالمسجد النبوي ووصفهم بأنهم «على مذهب غير مرضي»⁽⁶⁾.

ومن آثار هيمنة الوجود الديني الشيعي على المسجد النبوي انعزال علماء أهل السنة والجماعة في تلك الفترة، ولكن لم تلبث أن تغيرت الأحوال، حيث نجد في مدونات الرحالة بعد ابن جبير بروز دور علماء السنة في المدينة. فها هو ابن رشيد يذكر العديد من العلماء الذين سمع منهم في المسجد النبوي الذين يعقدون مجلسهم أحياناً بجانب رواق الروضة النبوية الكريمة⁽⁷⁾.

(1) علي بن حسين السليمان، العلاقات الحجازية، ص 244. عائشة باقاسي، بلاد الحجاز في العصر الأيوبي، ص 102.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 70. التجيبى، مستفاد الاغتراب، ص 306. ابن بطوطة، الرحلة، ج 1، ص 376. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 306.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 72.

(4) جميل حرب، الحجاز واليمن في العصر الأيوبي، ص 165.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 153. الجاسر، رسائل في تاريخ المدينة، ص 142.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 153.

(7) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 21-26-37.

بدت أغلب لقاءات ابن رشيد مع العلماء في رواق الروضة الكريمة لقدسيتهما ولتشریفها لدى العلماء وطلبة العلم. يقول: «وفصلت صلاة المغرب ثم اتصلت القراءة إلى قريب العشاء الآخرة من الليلة المسفر صباحها، ونحن نشاهد الروضة الكريمة، وكان مجلساً مباركاً كريماً، كثر فيه ترداد الصلاة على النبي ﷺ، لتردد ذكره الكريم في القصيد المقروء مرة في كل بيت منه أو مرات، لالتزام قائله تكرار اسمه المشرف المحترم في كل قافية من القصيد على طوله ولسان حالي ينشد ما قلته من قصيد:

أَعِدُّ حَدِيثَ أَحِبَائِي عَلَىٰ فَمَا يَمَلُّ سَمْعِي مِنْهُ بِالْإِعَادَاتِ (١)

على الرغم من أن العبدري لم يقيم بالمدينة إلا يوماً وبعض يوم، فقد أبدى نقده إلى ما آلت إليه المدينة من فتور علمي، وكأنها خلت من العلماء والفقهاء يقول: «ولم أر بالمدينة مع شدة البحث وإلحاح الطلب وتكرر السؤال من هو بالعلم موصوف، ولا من هو بغيره من فنونه معروف، وكل من نال بها خطة علمية فلسان حاله قد نادى وندد، خلت الديار فسدت غير مسود، ولا غرو إن انعكس الحال في تلك الديار، وصار الأمر إلى ما إليه صار، فالدنيا مطية سريعة العثار، ولكل شيء إقبال وإدبار»^(٢). هذا وقد انتقد العبدري إمام المسجد النبوي، وخطيب المنبر العالي، فيقول في نقده إياه «فوجدت سماء شرفه من شياطين الجهل لم تحرم، وتربة قلبه لم تزرع بحبة من المعارف ولم تغرس، فاستفهمته عما يتلى ويدرس، وهو بأمثاله يعفى ويدرس، فكأنني أنادي أخرس أو اكلم أخرس...»^(٣). إن ما عابه العبدري ليمائل وصف ابن جبير، حينما ذكر من أمور البدعة في خطيب يوم الجمعة بالمسجد النبوي^(٤). وهذا تأكيد على ضعف الدولة المملوكية في القضاء على الشيعة وتقديم السنة، وهو الأمر الذي لم تستطع الدولة الأيوبية فعله

(١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٦.

(٢) العبدري، الرحلة، ص ٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٤) ابن جبير، الرحلة، ص ١٥٣.

من قبل. على أية حال. ولم يشر العبدري إلى أحد بالمسجد النبوي سوى شيخ من أهل العراق مجاور بالمدينة مغنسي بالعلم، ووجده في حرم الرسول ﷺ تجاه الروضة المقدسة. وقد أثنى عليه مادحاً فيقول عنه: «فألفيته شيخاً ركيناً ذا سمت وهيئة ولقاء جميل، رحل في البلاد ولقي الناس وسمع من الشيوخ، واستقر به القرار آخرها بالمدينة مجاوراً»⁽¹⁾. ثم يذكر سماع الشيخ لقصيدة شعرية بليغة له كان قد نظمها بالحجاز في مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحضر لسماعه ناس، وقيد عليها طلبة السماع، وذلك بحرم رسول الله ﷺ تجاه الروضة المشرفة⁽²⁾. أما ابن بطوطة فقد كانت إقامته بالمدينة في هذه الواجهة أربعة أيام، كان في كل ليلة يبيت فيها بالمسجد يرى تجلياً جديداً منها: «تخلق الناس في صحفه حلقة وقد أوقدوا الشمع الكبير، وبينهم ربعات القرآن الكريم يتلونونه، وبعضهم يذكرون الله، وبعضهم في مشاهدة التربة الطاهرة، والحدادة بكل جانب يترنمون بمدح رسول الله ﷺ، وهكذا دأب الناس في تلك الليالي المباركة، ويجودون بالصدقات الكثيرة على المجاورين والمحتاجين»⁽³⁾.

أما البلوي فكان شغله الشاغل ملاقة العلماء، والأخذ عنهم، خصوصاً بالمسجد النبوي، وقد تحقق له ذلك، واعتاد على أن تكون لقاءاته ما بين الروضة المباركة والمنبر⁽⁴⁾ بغيه التبرك والمثوبة، فهذا المكان أخذ في نفسه موضع القداسة لما علم عنه من فضائل تذكروا ومحاسن تروى، ولم يفت البلوي أن يذكر مكتبة المسجد العظيم التي احتوت على خزانتي كبيرتين، فيها كتب ومصاحف قرآنية موقوفة على المسجد⁽⁵⁾. على الرغم من تعدد الأئمة والمذاهب بالحرم المكي، والتحيز المذهبي للشيعة الزيدية بالحرم النبوي، فإن حلقات العلم والتدريس كانت تنعقد بين الحين والآخر، وحرص الوافدين وطلاب العلم على ملاقة

(1) العبدري، الرحلة، ص 207.

(2) انظر إلى قصيدة العبدري في مدح النبي ﷺ: العبدري، الرحلة، ص 208-213.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 363.

(4) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 292، 294.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 287.

العلماء أصبح موروثة علميا، فالحرمان الشريفان أصبحا مقصداً يصلهما العلماء وطلبة العلم للزيارة وأداء فريضة الحج وطلب العلم. ولا شك أن مجيء العلماء للحرمين الشريفين لم يكن للحج والزيارة فقط، بل لطلب العلم والاستزادة منه. كما كانت شهرة العالم مقصداً لطلبة العلم في كل مكان يصله⁽¹⁾، ويبدو أن انتشار الكتب في البلاد الإسلامية عائد إلى طلبة العلم المتنقلين بين الحواضر العلمية.

كما تجدر الإشارة أن وصف الحرمين الشريفين من جانب العمارة الدينية قد أخذ حيزاً كبيراً يناسب مكانتهما ومنزلتها، فالرحالة اعتنوا بوصفهما عناية فائقة تجعل مدوناتهم من المصادر التاريخية الهامة في تأريخ عمارة الحرمين الشريفين بين القرن السادس إلى القرن الثامن الهجريين. من أجل ذلك كانوا مقلين إلى حد ما في وصف الحلقات العلمية على غير ما عاينوه من حلقات العلم والتدريس في الجوامع والمساجد الأخرى في الحواضر العلمية، وهذا ما سنذكره في ما بعد.

2 الجامع الأموي:

لهذا الجامع أسماء متعددة عرف بها، فهو جامع دمشق وجامع بني أمية والجامع الأموي والجامع المعمور⁽²⁾.

أسهب في وصف الجامع أغلب الرحالة⁽³⁾ وصفاً دقيقاً منذ أول عهده تقريباً سواء في مساحته، أو طوله وعرضه، وعدد بلاطاته، ونوافذه الزجاجية، ومقاصيره، وصوامعه، وأبوابه وساعاته العجيبة، ووصف ما يحيط به من الأسواق. ولقد شاركهم في ذلك الوصف أيضاً الرحالة المغاربة والأندلسيون⁽⁴⁾، لكن يبقى وصف ابن جبير من أغنى النصوص التي تفيد تأريخ عمارة الجامع الأموي، فهو أول

(1) شوقي ضيف، عصر الدول والامارات، الجزيرة العربية، ص 62-63.

(2) د. يوسف فرحات، المساجد التاريخية الكبرى، ص 32.

(3) انظر: صلاح الدين المنجد، مدينة دمشق عند الجغرافيين والرحالين المسلمين، بيروت، دار الكتاب الحديث، ط الأولى، 1997.

(4) بنيامين، الرحلة، ص 116 ابن جبير، الرحلة، ص 202 وما بعدها. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 306 وما بعدها.

وصف يصل إلينا بعد حريقه العظيم سنة (461هـ) الذي ذهب بكثير من بهائه، وهو يدلنا على أن السلاجقة ونور الدين أعادوا إليه رونقه وتزيينه⁽¹⁾. ويعد ابن جبير من أوائل الرحالة في ذكر حلقات العلم والتدريس بالجامع، يقول مانصه: «ومن مفاخر هذا الجامع أنه لا تخلو القراءة منه صباحاً ولا مساءً. وفيه حلقات التدريس للطلبة والمدرسين فيها إجراء واسع. وللمالكية زاوية للتدريس في الجانب الغربي يجتمع فيه الطلبة المغاربة، ولهم أجر معلوم.. وعند فراغ المجتمع السبعي من القراءة صباحاً يستند كل إنسان منهم إلى سارية ويجلس أمامه صبي يلقنه القرآن، وللصبيان على قراءتهم جارية معلومة..»⁽²⁾. أما ابن بطوطة فيؤكد على ملاحظات ابن جبير في هذا الشأن، إلا أن وصفه للجامع الأموي كان أقل مهارة ودقة من وصف ابن جبير، ولاحظ أن الجامع مركز علمي، على الرغم من انتقال السلطة من دمشق إلى القاهرة. يقول: «والمسجد فيه حلقات التدريس في فنون العلم. والمحدثون يقرأون كتب الحديث على كراسٍ مرتفعة. وقرأ القرآن يقرؤون بالأصوات الحسنة صباحاً ومساءً، وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم (إلى سارية) من سوارى المسجد يلقن الصبيان ويقرئهم، وهم لا يكتبون القرآن في الألواح تنزيهاً لكتاب الله تعالى، وإنما يقرؤون القرآن تلقيناً»⁽³⁾.

ثم يحدثنا عن كثرة المجاورين المنقطعين للعبادة وللتعليم، الذين أثروا الجامع بالأنشطة العلمية بعد كل صلاة⁽⁴⁾.

كما حرص ابن بطوطة على أخذ الإجازات العلمية من أعلام دمشق⁽⁵⁾ في الجامع الأموي، سواء ما أثبتتها بالسمع أو السند المصطلح عليه، وتبقى هذه المسألة متفردة في الرحلة، ذلك لأنه لم يحرص وهو في القاهرة أو في بغداد على إجازات من أعلام مشهود لهم بالرسوخ في العلوم العربية والإسلامية. ومن المحتمل أن

(1) صلاح الدين منجد، المشرق في نظر المغاربة والاندلسيين، ص 30-31.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 210.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 314.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 311.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 334-337.

الجو العلمي بدمشق يومئذ كانت له جاذبيته في حرص صاحب الرحلة في أن ينال هذا الفضل الذي كان معاصروه (ابن رشيد، والعبدري، والتجيبى) متفوقين فيه عليه، في حين تفوق عليهم في إبراز جوانب إنسانية اجتماعية للشعوب التي أمكنة الوصول إليها والتعايش معها⁽¹⁾. ولقد أثبت ابن بطوطة سماعه لصحيح البخاري في أربعة عشر مجلساً بجامع بني أمية، على الشيخ المعمر: شهاب الدين أحمد بن أبي طالب المعروف بابن الشحنة الحجازي. وممن أجازوه في دمشق أيضاً الشيخ أحمد بن عبد الله المقدسى، والشيخ جمال الدين أبو المحاسن بن الزنكي، وغيرهم، فبلغ عدد الذين أجازوه في الجامع أربعة عشر شيخاً⁽²⁾، كما يذكر ابن بطوطة سوق الوراقين الذين يبيعون الكاغد والأقلام والمداد المتصل برحبة الجامع⁽³⁾، وهذا إعلام على أنهم يكتبون في الكاغد⁽⁴⁾ لنسخ أهم الأراجيز والأسانيد العلمية كل على حسب مذهبه، لذا زخرت خزانة الجامع الأموي بالمؤلفات العديدة وبالنوادير اللطيفة على حد قوله⁽⁵⁾.

أضف إلى ذلك أن ابن فضل الله العمري قد أكد في أكثر من مرة ما ذهب إليه الرحالين - ابن جبير وابن بطوطة فيما يتعلق بوصف حلقات العلم والإقراء في الجامع الأموي. يقول: «وهذا المسجد معمور بالناس كل النهار وطرفي الليل، لأنه ممر المدارس والبيوت والأسواق. وفيه ما ليس في غيره من كثرة الأئمة والقراء، ومشايخ العلم والإقراء، ووجوه أهل التصدير والإفتاء، ووظائف الحديث وقراء الأسباع، والمجاورين من ذوي الصلاح»⁽⁶⁾.

يستخلص مما سبق، أن التدريس في الجامع الأموي ظاهرة علمية عامة، على أن الجهود كانت تتركز في أغلب الأحيان في التعاليم الدينية، وأن العلماء

(1) المهدي السيني، ابن بطوطة وعلام الغرب الإسلامي، ص 348.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 334-335.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 312.

(4) الكاغد: نوع من أنواع الورق.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 309.

(6) صلاح الدين منجد، مدينة دمشق عند الجغرافيين والرحالين المسلمين، ص 240.

والقضاة منه كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة لدى طلبة العلم، كما شعر الرحالة أن الجامع الأموي جامعة عظيمة مؤهلة استطاعت أن تلبي كل ما يحتاجه طلاب العلم ماديا ومعنويا سواء كانوا مقيمين أو وافدين كأمثال المغاربة، وقد زاد إعجابهم أن بالجامع زاوية للمالكية موقوفة للمغاربة خاصة ووقف عليها أوقافاً، لهذا دعا ابن جبير طلبة العلم للرحيل إلى دمشق دون سواه، بقوله: «فمن شاء الفلاح من نشأة مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد، ويتغرب في طلب العلم. فيجد الأمور المعنية كثيرة وأولها فراغ البال من أمر المعيشة.. وكل ذي همة.. يحول طلب المعيشة بينه وبين مقصده في وطنه من الطلب العلمي..»⁽¹⁾.

3 - المسجد الأقصى:

ذكر هذا المسجد المقدس في الآية الأولى من سورة الإسراء، حيث يقول الله تعالى: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ، لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا حَوْلَهُ، لِزَيَّارِهِ، مِنْ بَيْنِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝١﴾. فعلاً ارتبط تاريخ المغاربة بالقدس والخليل منذ الأيام الأولى التي اعتنقوا فيها الإسلام.. ولهذا فقد شدتهم إليها نفس الأواصر التي شدتهم إلى كل من مكة والمدينة، وكان جل حجاجهم يمرون بفلسطين، عند مقفلهم من الحج لينعموا برؤية مسرى الرسول ﷺ ويحققوا الأجر في الرحلة إلى ثالث الحرمين⁽²⁾. نحن نعرف القاضي الإمام عبد الله بن العربي الذي رحل في عهد الدولة المرابطية صحبة ولده القاضي أبي بكر سنة 485هـ في سفارة لدى الخليفة المستظهر العباسي من قبل السلطان يوسف بن تاشفين، كما يروي ذلك ابن خلدون في مؤلفه⁽³⁾. وهو أي أبو بكر صاحب (الرحلة) التي اشتهر أمرها بين المتقدمين.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 222.

(2) عبد الهادي التازي، القدس والخليل في الرحلات المغربية - رحلة ابن عثمان نموذجاً، الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 1648، 1997، ص 11.

(3) ابن خلدون، العبر، م 6، ص 386، طبعه دار الكتاب اللبنانية، 1956 م.

لقد وصل أبو بكر صحبة ابنه إلى بيت المقدس وكان فيها الإمام المعروف أبو بكر الطرطوشي الفهري الذي يعد من كبار علماء المالكية بالأندلس آنذاك⁽¹⁾.

يقول ابن العربي فيما نقله عنه المقرئ صاحب نفح الطيب: «تذاكرت بالمسجد الأقصى مع شيخنا أبي بكر الفهري الطرطوشي في حديث أبي ثعلبة المرفوع: إن من ورائكم أياماً للعامل فيها أجر خمسين فيكم فقالوا: بل منهم، فقال: بل منكم لأنكم تجدون على الخير أعواناً وهم لا يجدون عليه أعواناً...»⁽²⁾. واستمرت زيارات الرحالة المغاربة للقدس مرتبطة برحلاتهم إلى الحرمين الشريفين، وقد كان من أشهر هؤلاء العبدري في أواخر القرن السابع الهجري.

وصف العبدري المسجد الأقصى وصفاً دقيقاً، إلا أنه انتقد قلة العلماء وضعف العلم في القدس الشريف، عدا مجالس العلم التي كان يعقدها قاضي البلد الملقب بدر الدين ابن جماعة. يقول: «ولم أر في هذا البلد مع شرفه واشتهاره من هو أهل لأخذ العلم عنه ولا معيناً به، إلا شيخاً هو قاضي البلد يلقب بدر الدين وهو محمد ابن إبراهيم بن سعد بن جماعة له مجلس علم يدرس فيه أول النهار في المسجد عند المحراب ومجلس سماع يروي منه بعد صلاة العصر يوم الجمعة في قبة الصخرة، وقد حضرت كلا المجلسين»⁽³⁾.

ولم يسلم قاضي القدس ابن جماعة من نقد العبدري، فهو يذكر أنه لم يخرج منه بطائل، وأنه تخطب وتعسف في أشياء قد كلمه فيها، فلم يجد في نفسه إذعانا للأخذ عنه لقلة همته في الرواية. ثم عرج إلى ذكر تواليفه ومختصراته فوصف أحدها بالإغارة، وأنه لم يأت فيه ببديع، ولا شق الظلماء من بيانه صنيع⁽⁴⁾. لقد أقام العبدري ببيت المقدس خمسة أيام على نحو ما كان فيه بمدينة الخليل...

(1) أحمد مختار العبادي، القدس، التاريخ الحضارة، كلية الآداب، الاسكندرية، 1996 م.

(2) المقرئ، نفح الطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1968 م، ج 2، ص 37 - 38. ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق محيي الدين الخطيب، 1375 هـ، مصر، المطبعة السلفية، ص 14 - 15.

(3) العبدري، الرحلة، ص 230-231.

(4) المصدر نفسه، ص 231.

تلك شهادة العبدري أوردناها مختصرة . وبعد العبدري يأتي الرحالة ابن بطوطة الذي وصل إلى بيت المقدس سنة (725هـ / 1325م) في عصر سلاطين المماليك، حيث زار المسجد الأقصى أكثر من مرة ووصفه بأنه من المساجد العجيبة الرائقة الفائقة الحسن، يقال إنه ليس على وجه الأرض مسجد أكبر منه...، ثم يخصص ابن بطوطة فصلاً عن بعض فضلاء القدس على عهده من العلماء والخطباء والمحدثين والمدرسين وشيوخ الخانقات والمتصوفة⁽¹⁾.

كما زار ابن بطوطة بيت المقدس مرة أخرى وهو في طريق العودة سنة (741هـ / 1340م)، ووجد الوباء قد ارتفع عنه، وفي هذه الأثناء لقي خطيبه عز الدين بن جماعة ابن عم عز الدين قاضي القضاة بمصر⁽²⁾. كما لم يفت ابن بطوطة في هذه الزيارة أن يتحدث عن (شيخ المغاربة) وهو الصوفي الفاضل طلحة العبد الوادي⁽³⁾، وإشارة ابن بطوطة في هذا الموضوع في غاية الأهمية، إذ كشفت

(1) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص 249-252.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 179.

(3) إذا كان ابن بطوطة قد اغفل الحديث في الزيارة الأولى للقدس عام 725هـ فإنه تنبه لذلك عند عودته عام 741هـ، فنجد أنه يتحدث بصراحة عن (شيخ المغاربة) أي وكيلهم لدى من يعنيه الأمر. ومن المعلوم أنه يوجد بالقدس حي بكامله يحمل اسم المغاربة الذين كانوا يربطون هناك للدفاع عن بيت المقدس الشريف، وجامع المغاربة وهو يقع داخل الحرم عند باب المغاربة، وزاوية المغاربة وهي تقع بحارة المغاربة التي انشئت سنة 703هـ، في زمن السلطان الناصر محمد بن قلاوون، ومن المفيد أن نسجل هنا وثيقة ترجع إلى عام (703هـ) وهي عبارة عن وقف الشيخ الصالح عمر بن النبي المغربي المصمودي الملقب بالمجرد، بتعمير الزاوية المعروفة بزاوية المغاربة وهي بأعلى حارتهم، كما يحدد ذلك مجير الدين في كتابه (الأنس الجليل)، وكذلك مضمون وثيقة الشيخ أبي مدين شعيب المغربي العثماني المالكي ترجع إلى عام 720هـ، ووجدت رسالة شكوى يرفعها عام 795هـ شيخ المغاربة محمد بن عبد الوارث المالكي الذي يحتفظ التاريخ له بوثيقة إلى كافل السلطنة في دمشق في أعقاب التجاء اليهود إليه ليتدخل لصالحهم في رفع الحجز الذي فرضه والي المدينة على تركة أحد اليهود. رحلة ابن بطوطة، ج4، ص 180، تعليق 52. مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل، ج2، ص 45-146-163. عبد الهادي التازي، القدس والخليل في الرحلات المغربية، ص 17-42، التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج2، ص 262. محمد هاشم موسى غوشه، القدس الشامخة عبر التاريخ، الكويت، مطابع الخط، 1989م، ص 91-123-164.

لنا مجاورة المغاربة في المقدس الشريف وإن كان سبقه بن جبير في الإشارة إلى وجودهم، حينما ذكر أن طائفة من أنجاد المغاربة غزت مع نور الدين رحمه الله أحد الحصون فكان لهم في أخذه ذكر ظهر واشتهر، فعاقبهم الإفرنج بضرائب مكسية نكالا بهم على أن تألبوا مع إخوانهم المسلمين⁽¹⁾. بالرغم من أن ابن جبير لم يزر بيت المقدس بسبب الحروب الصليبية، لكن ستبقى شهادته من الشهادات التاريخية التي أفادت بدور المغاربة الجهادي في سبيل تحرير بيت المقدس من الصليبيين، من هنا لا نستغرب الحديث عن الحضور المغربي بكثافة في القدس والخليل، فلقد تنبه المغاربة لما يهدد بيت المقدس من غزو، وبهذا نفسر وجود عدد كبير من العقارات في مدينة القدس وخارجها أصبحت منذ العصور الأولى ملكا للمغاربة⁽²⁾.

وقد حظ ركب البلوي في مدينة القدس ضحوة يوم الأحد الثاني من شعبان عام (737هـ / 1337م)، وهنا يصف المسجد الأقصى بأنه من أعظم مساجد الدنيا. وفي معرض حديثه عن المساجد التي بخارج المسجد الأقصى من صوب المشرق، مسجد بقبتين، يعرف بمسجد عيسى، وبغريه مسجد حسن مخصص للمالكية يسمى بمسجد المغاربة⁽³⁾. هذا وقد اختار البلوي مجاورة المسجد الأقصى وأثر ملازمته حتى تسنى له ملاقات العلماء والفقهاء، فلما كثر عليه تعدادهم، وقل عليه نظراؤهم وأندادهم، انتقى منهم خمسة يتبرك بذكورهم وتعطر الأندية بشكرهم على حد تعبيره⁽⁴⁾. كما كان لقاضي

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 235

(2) انظر إلى:

1 - وقفية حي المغاربة بالقدس من لدن الملك الأفضل المتوفى عام 622هـ / 1225م سجلت بعد وفاته بنحو أربع وأربعين سنة وأعيد تأكيدها سنة 1400م.

2 - نص وثيقة المصمودي بتاريخ 703هـ / 1303م.

3 - نص وثيقه وقف أبي مدين عام 720هـ / 1320م أنظر إلى: عبد الهادي التازي، القدس والخليل في الرحلات المغربية، ص 83-87.

(3) جامع المغاربة وهو داخل الحرم عند باب المغاربة، وقد أصبح في يومنا هذا المتحف ودار الكتب الإسلامية. البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 248. محمد هاشم، القدس الشامخة عبر التاريخ، ص 123، عبد الهادي التازي، حارة المغاربة بالقدس، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، العدد الثالث، 1972.

(4) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 256.

بيت المقدس أثر في إذكاء حماس البلوي في اختيار مجاورة المسجد الأقصى، فقد ذكر له بالسمع ويقصد الرواية فضائل بيت المقدس جميعها. ثم يؤكد البلوي في أكثر من موضع على أن أغلب لقاءاته مع العلماء بالمسجد الأقصى، وهذا ينم عن حركة النشاط العلمي للمسجد الشريف في ذلك الوقت..

كما أن البلوي شهد شهر رمضان المبارك في القدس الشريف، وقد ظل في المسجد الأقصى معتكفا للترام الأوراد والأذكار والتسبيح والاستغفار، وكان رأيه وعادته حضور مجالس التدريس من بعض الأئمة الأعلام حتى يأخذ منهم أفانين العلوم الدينية سواء بسماع اللفظ ونقل الخطة وقراءة اللفظ، وإثبات السند في برنامج روايته⁽¹⁾.

ويأتي بعد البلوي موطنه ومعاصره المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون الذي رحل من المغرب إلى مصر عام (784هـ / 1384م) وتوطدت الصلة بينه وبين رجال الحكم بمصر... وقد صحب السلطان الناصر فرج بن برقوق إلى الشام.. وعند عوده السلطان إلى مصر استأذنه ابن خلدون في زيارة القدس وهنا يقول: «فأذن لي في ذلك ووصلت إلى القدس ودخلت المسجد وتبركت بزيارته والصلاة فيه...»⁽²⁾.

على أن اشارات الرحالة للعلماء وحلقات العلم والتدريس في الجامع الأقصى أتت بصورة يسيرة، إلا أنها أعطتنا وميضاً على ازدياد حركة النشاط العلمي في العصر المماليكي، ومما يؤكد على ذلك ما ذكره صاحب (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) يقول: «وبالقدس مدارس و خانقاه، وربط، وزوايا، وترب. وللمسجد الأقصى بها وقوف كبيرة جارية على مصالحه، والمؤذنين به، وجماعة من العلماء والقراء به...»⁽³⁾.

(1) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 260-274.

(2) التعريف بابن خلدون، ص 306.

(3) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ص 210.

إن ما قرأناه عن محاضر التدريس والقراءة، والرواية عن الأئمة الأعلام في القدس الشريف وجامع الأقصى في مدونات الرحالة، لدليل على إسهامات التأليف المغربية في تاريخ حركة النشاط العلمي في تلك الفترة، علماً بأنه اغفال وقع من الكتاب والباحثين الغربيين حين اعتمدوا فقط على الإفادات المشرقية أو على مشاهدتهم السطحية، دون أن يراعوا بأن للمغرب أيضاً ما يقوله طوال فترات التاريخ عن بيت المقدس الشريف⁽¹⁾.

4 الجوامع المصرية:

أ - جامع عمرو بن العاص بالقسطنطينية⁽²⁾.

كان لجامع عمرو بن العاص مكانة روحية، وقد أدى وظيفته الدينية في مصر واستمر في أداء رسالته، وطالما كان موضع إجلال السلاطين ورعايتهم المستمرة، وهذا ما شعر به الرحالة المغاربة والأندلسيون من أول وهلة، فها هو ابن جبير يذكر أن جامع عمرو بن العاص بمصر (يخصص) نحو الثلاثين ديناراً مصرية في كل يوم تتفرق في مصالحه ومرتببات قوامته وسدنته (الخدام) وأئمته والقراء فيه⁽³⁾.

كما ذكر إلى جانب ذلك آثار الخراب الذي أحدثه الإحراق الحادث بها وقت الفتنة عند انتساخ دولة العبيدين (الفاطميين) وذلك في سنة (564) هـ، وفي نفس

(1) التازي، أوقاف المغاربة في القدس، مطبعة المحمدية، رقم الابداع القانوني 1981. التازي، القدس والخليل، ص 11.

(2) أنشأ عمرو بن العاص مسجده في القسطنطينية بعد فتح مصر سنة 21هـ / 642م، ثم أعيد بناؤه عدة مرات ففي سنة 564هـ اندلع حريق هائل في القسطنطينية ولحق بالمسجد أضرار جسيمة. فلما جاء صلاح الدين رحمه سنة 568هـ. ثم أعاد الظاهر بيبرس ترميمه سنة 666هـ، وتوالى أعمال الترميم وكان آخر من جدد من المماليك مراد بك سنة 1213هـ. انظر: يوسف فرحات، المساجد التاريخية، ص 45-46. محمود أحمد، جامع عمرو بن العاص، القاهرة، المطبعة الأميرية بولاق 1938 م، ص 4.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 21.

الوقت وصف لنا آخر ترميمات صلاح الدين للمسجد بقوله: «وأكثرها الآن مستجد والبنيان بها متصل»⁽¹⁾.

من خلال هذا النص يعد بن جبير أول الرحالة المغاربة الذين عاينوا الترميمات الحديثة لمسجد عمرو بن العاص بعد الحريق الأول في عام (564) هـ. لذا تكون إفادته في غاية الأهمية للباحثين في دراسة التاريخ العمراني للمسجد الجامع في القرن السادس الهجري.

أما ابن سعيد المغربي فقد زاره في نهاية حكم الصالح نجم الدين أيوب تقريباً سنة (673 هـ / 1274 م)، وقد أبدى انزعاجه لما رآه من إهمال في بنائه، واستخفاف العامة في قدسيته، حتى غدامع مرور الوقت مهجوراً. يقول: «ثم انتهت إلى المسجد الجامع فعانيت من ضيق الأسواق التي حوله، والبناء غير مزخرف ولا محتفل في حصره، التي تدور مع بعض حيطانه وتبسط فيه، وأبصرت العامة رجلاً ونساء قد جعلوه معبراً بأوطئة أقدامهم يجوزون فيه من باب إلى باب ليقرب عليهم الطريق... والعنكبوت قد عظم نسجه في السقوف والأركان والحيطان، والصبيان يلعبون في صحنه، وحيطان مكتوب عليها بالفحم والحرمة بخطوط قبيحة مختلفة من كتب فقراء العامة»⁽²⁾.

وبعد ابن سعيد وصف ابن بطوطة الجامع الذي زاره سنة (725) هـ، يذكر أنه مسجد شريف كبير القدر تقام فيه الجمعة، والطريق يعترضه من شرق وغرب⁽³⁾، وأن بشرقه الزاوية حيث كان يدرس الإمام أبو عبد الله الشافعي⁽⁴⁾. أما الرحالة البلوي

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 25-26.

(2) المقرئ، نفح الطيب، ج 3، ص 104.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 203.

(4) الإمام الشافعي هو الذي ينسب إليه المذهب الشافعي أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة. ولد في غزه، وتوفي بمصر عام 204 هـ / 720 م ومشهده بالقاهرة حاضر ومعلوم، ووصل الإمام الشافعي أرض مصر وجلس في جامع عمرو يحدث المصريين عن مذهبه وفقهه وآرائه، فكثر تلاميذه وتوافد عليه المريرون من شتى الأصقاع وسرعان

فعلى كثرة تردده على جامع عمرو، فقد غلب على وصفه الجانب الفني العمراني، لكنه يؤكد خبر ابن جبير في أمر تجديد المسجد وترميمه على يد السلطان صلاح الدين⁽¹⁾، وذلك عندما شاهد أحد النصوص التأسيسية المنقوشة على المحراب.

ب. جامع أحمد بن طولون بالقطائع⁽²⁾

كان جامع أحمد بن طولون يحظى لدى المغاربة بمكانة خاصة، لكونه كان مخصصاً منذ العصر الأيوبي لإيواء وإقامة الفقراء من الحجاج المغاربة والمتصوفة، منهم الذين لا يقدرّون على كراء منازل للسكنى، وقد خصّص السلطان صلاح الدين للمغاربة أرزاقات جرى لهم في كل شهر. يقول ابن جبير: «وهو من الجوامع العتيقة الأنيقة الصفة الواسعة البنيان، جعله السلطان مأوى للغرباء من المغاربة يسكنونه ويحلقون فيه، وأجرى عليهم الأرزاق في كل شهر»⁽³⁾.

تجدر الإشارة إلى أن السلطان صلاح الدين أعطى للمغاربة المقيمين بجامع ابن طولون ما يشبه الحكم الذاتي⁽⁴⁾، حيث جعل أحكامهم إليهم، ولم يجعل يداً لأحد عليهم، فقدّموا عن أنفسهم حاكماً يمثلون أمره يتحاكمون في طوارئ أمورهم عنده، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على حرص صلاح الدين على أن

ما ارتفع صيته ونبه اسمه، وعمت شهرته الآفاق. انظر إلى: سنية قراعة، مساجد ودول. ص 61-65.

(1) البلوي، تاج الفرق، ج 1، 221

(2) يقع هذا المسجد الكبير في حي السيدة زينب في القسم الجنوبي من القاهرة، وكان أحمد ابن طولون قد اختار هذا المكان ليضعه مقراً له ومعسكراً لجنده. وشرع في بناء المسجد سنة 265هـ / 879م وانتهى تشييده بعد عامين، وكان تخطيطه شبيهاً بطراز العمارة والزخرفة الذي اتبع في بناء الدور الخاصة والعامة في سامراء، ويبقى الجامع الطولوني هو أثر من الآثار الفريدة. انظر سنية قراعة، مساجد ودول، ص 85-96. يوسف فرحات، المساجد التاريخية، 66-68. عبد الرحمن زكي، القاهرة تاريخها وأثارها، ص 6-7.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 23.

(4) محمد الكحلوي، آثار مصر الإسلامية في كتب الرحالة المغاربة والأندلسيين، ص 82.

يكفل لهم حريتهم دون التقييد بقوانين ونظم الدولة، وذلك تأميناً لهم وضماناً لحرية تعاملهم⁽¹⁾. ولقد كشف التجيبي في أواخر القرن السابع الهجري (في حديثه) عن جامع ابن طولون ذكره لمجموعة المدارس التي رتبها فيه السلطان لاجين⁽²⁾ من علوم تدرس فيه، وأقر فيه طلاباً، وعين لهم شيوخاً للتدريس، فقال: «ورتب فيها ثلاثين نفساً يتفقهون على مذهب الإمام مالك رحمه الله وشيوخاً يتفقهون عليه، ومثلهم على مذهب الإمام الشافعي، وكذلك الإمام أبي حنيفة، ومثلهم على مذهب الإمام أحمد، ومثلهم محدثين»⁽³⁾. هذا بالنسبة للعلوم الفقهية والأسانيد. أما بالنسبة للعلوم الأخرى فقد ذكر التجيبي بأن السلطان لاجين «رتب عشرة من الأطباء يُقرئون الطب، وشيوخاً يقرأون عليه (القرآن الكريم) إلى جانب تخصيص جزء من المسجد لتعليم الأيتام، وأجرى على الجميع أرزاقاً جمّة، وأوقف لذلك أموالاً عظيمة»⁽⁴⁾.

من خلال النص نقرر أن جامع ابن طولون ظل مستمرا في تقديم أنشطته التعليمية للغرباء المغاربة وطلبة العلم، حتى غدا مدرسة متكاملة تدرس المذاهب الفقهية الأربعة، وكذلك الحديث والطب إلى جانب تعليم الأيتام. أما عن أعمال الترميم والتجديد التي أدخلت على عمارة الجامع في عصر السلطان لاجين، فنذكر أنه اعتنى بإصلاحه حيث أنفق فيه أموالاً عظيمة، واستعان فيه من الصنائع جملة

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 23.

(2) هو الملك المنصور حسام الدنيا والدين لاجين المنصوري، ولي ملك مصر بعد خلع الملك العادل كتبغا نصف صفر 696هـ / 1296م، وهو الذي قام بعمارة كبيرة في جامع ابن طولون، منها إصلاحه للشبابيك الجصية، وعمل القبة أعلى المحراب، والمنبر والمنارة، والساعة العجيبة، والسبيل في الزيادة القبلية. محمد الكحلأوي، آثار مصر في كتابات الرحلة المغاربة والاندلسيين، ص 84، هامش 2.

(3) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 7.

(4) المصدر نفسه، ص 7.

كثيرة على حد وصف التجيبي⁽¹⁾. أما البلوي فيصفه بالجامع الأعظم المشهور، على غرار المسجد الحرام بمكة المشرفة طولا وعرضا⁽²⁾ ولم يزد على ذلك.

ج - الجامع الأزهر⁽³⁾

تجدر الملاحظة أنه في العهد الأيوبي أهمل الجامع، فمنذ أن حكم صلاح الدين عمداً إلى منع صلاة الجمعة في الجامع الأزهر وقصرها على جامع الحاكم بأمر الله، واستمر هذا المنع طيلة العصر الأيوبي كله، وكانت الحجة في هذا أن مذهب الشافعي - هو المذهب الرسمي للدولة - يمنع إقامة خطبتين في بلد واحد. ومع هذه الحجة فإننا لا نستبعد أن يكون الهدف الحقيقي هو صرف أنظار الناس عن أهم مؤسسة دينية فاطمية⁽⁴⁾. من أجل ذلك عرفنا سبب إغفال ابن جبير طيلة تلك الفترة عن وصف الجامع، علماً بأنه لم يخف دهشته عندما رأى جامع عمرو

(1) المصدر نفسه، ص 7.

(2) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 215.

(3) الجامع الأزهر يعتبر أقدم أثر باق للعمارة الفاطمية في مصر. وقد شرع في بناء الأزهر في اليوم الرابع والعشرين من جمادي الأولى سنة 359هـ / 970م، وتم بناؤه وفتح للصلاة في يوم الجمعة السابع من شهر رمضان سنة 361هـ / 972م، وقد أدخل على بنائه زيادات كثيرة وأول من زاد في بنائه الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله سنة 386هـ / 996م ثم جده المنتصر بالله 1026م، واهتم بالجامع السلطان الظاهر بيبرس، فزاد في بنائه وأعاد إليه الخطبة التي كان قد أبطلها الأيوبيون. ولقد أصاب الأزهر الزلزال العنيف سنة 1302م، وقام الأمير سلار بتجديده وإعادة ما تهدم منه، وفي عام 800هـ سقطت منارة الجامع فأعاد بناءها الظاهر أبو سعيد برفوق وأنفق عليها من ماله الخاص، ويعتبر الملك الأشرف أبو النصر قايتباي 1467م هو المصلح الكبير للأزهر، فقد جدد ظاهر الجامع وتعددت أعماله إلى (رواق المغاربة)، وقيل إن رواق الأتراك والشوام من أنشائه أيضاً، ولا يزال اسم قايتباي على أحد المحاريب وبعض الشبائيك، وفي سنة 920هـ جدد الجامع السلطان الغوري فأنشأ به مثذنه ذات رأسين بجوار مثذنه قايتباي، فجاءت أكثر مآذن الجامع ارتفاعاً وأبدعها شكلاً. انظر عبد الرحمن زكي، القاهرة تاريخها وآثارها، ص 51-53. يوسف فرحات، المساجد التاريخية الكبرى، ص 94-98. سنيه قراعة، مساجد ودول، ص 116-125.

(4) عبد المجيد، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني، ص 231. ستانلي لين بول، سيرة القاهرة، ص 132.

بن العاص وجامع أحمد ابن طولون ومساجد الأضرحة الصغيرة بالقرافة عند أول زيارة له لمدينة القاهرة.

هذا وقد استعاد جامع الأزهر مكانته في العهد المملوكي، لاسيما في أيام السلطان الظاهر بيبرس⁽¹⁾، فعمل على إصلاحه وترميمه وعين له الفقهاء والمحدثين والقراء وأقيمت به صلاة الجمعة لأول مرة في 18 ربيع الأول سنة 665هـ⁽²⁾. وعن المساجد الفاطمية سجل الرحالة التجيبي رؤيته لها. فقال: «وفي داخل مدينة القاهرة جامعان: أحدهما في شرقيها، وهو المعروف بجامع الحاكم، وهو غاية في الكبر قل أن يوجد في الحواضر الكبار جامع على قدره، بناه الحاكم بأمر الله، وحمل إليه المصاحف والستور وحصر الشاميين وما كان له قيم طائلة، والجامع الآخر بغربها وهو دون الكبر ويعرفونه بالجامع الأزهر»⁽³⁾. وأشار ابن بطوطة إلى أن مسجد عمرو بن العاص خلا من حلقات التدريس في أيامه⁽⁴⁾، وفي الجامع الأزهر كانت حلقات التدريس، فقد سجل لقاءه بالشيخ الصوفي قوام الدين الكرمانلي الذي سكنه بأعلى سطح الجامع الأزهر، وبين أن له جماعة من الفقهاء والقراء يلزمونهم، ويدرس فنون العلم ويفتي في المذاهب⁽⁵⁾. أما ابن خلدون فذكر أنه جلس للتدريس بالجامع الأزهر، حيث انشال عليه طلبة العلم يلتمسون الإفادة مع

(1) بيبرس بن عبد الله، السلطان الظاهر أبو الفتح الصالح، كان قبجاقي الأصل ولد سنة 625هـ / 1227م. أسر ثم اشتراه الأمير علاء الدين أيدكين البندقدار، اشتغل في المنازعات السياسية أيام الأيوبيين، فلما تحولت السلطنة إلى المماليك انضم إلى السلطان المظفر قطز. وحارب معه ضد التتار في عين جالوت. فلما تم النصر للمماليك تأمر الظاهر بيبرس ضد المظفر قطز فتم قتله، وتسلطن بيبرس. توفي سنة 676هـ / 1277م. من فتوحاته: قيسارية، ياقا، أنطاكية، حصن الأكراد، والقصير وغيرها. انظر: ابن شاكر، فوات الوفيات، ج 1، ص 235 - 247.

(2) المقرئزي، السلوك، ج 1، ص 556.

(3) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 665.

(4) رحله ابن بطوطة، ج 1، ص 203.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 219.

قلعة البضاغة على حد قوله⁽¹⁾. وثمة ظاهرة واضحة أن الجامع الأزهر ازدهر طوال عصر سلاطين المماليك، فقد بلغ عدد الفقراء الذين أقاموا به أوائل القرن التاسع الهجري سبعمائة وخمسين رجلاً ما بين عجم وزیالعة ومغاربة⁽²⁾. وكان لكل طائفة من هؤلاء رواق يعرف بهم ويشغلون فيه بالعبادة والعلوم الدينية. وكذلك عكف كثير من الناس في عصر المماليك على المبيت بالجامع الأزهر طلباً للبركة، ولا سيما في ليالي الصيف وليالي شهر رمضان⁽³⁾.

ولم تكن نظرة الرحالة في خدمة المساجد والجوامع في القاهرة فقط، بل ساهمت بوصف مساجد مدينة الإسكندرية أيضاً، فابن جبیر يندهش من كثرة مساجد الإسكندرية، من خلال قوله: «الإسكندرية أكثر بلاد الله مساجداً، حتى أن تقدير الناس لا يطفف، فمنهم الكثير، والمقلل، فالمكثر ينتهي في تقديره إلى اثني عشر ألف مسجد، والمقلل ما دون ذلك، ومنهم من يقول غير ذلك، وبالجملة فهي كثيرة جداً تكون منها الأربعة، والخمسة في موضع، وربما كانت مركبة، وكلها بأئمة مرتبين من قبل السلطان»⁽⁴⁾.

نستخلص من نص ابن جبیر أن النشاط الديني وقتئذ استلزم الإكثار من تشييد المساجد أو مالا يكاد يحصى منها، وأن عمارتها مختلفة أي أنها مركبة (طابقين)، وقد رتب لكل واحدة منها إمام وخطيب له إجراء معلوم من قبل السلطان، ولم تكن دهشة ابن جبیر لعدد المساجد بالإسكندرية غريبة عن نظر الآخرين، فكذلك أثارت المساجد دهشة الرحالة الأوربيين، فقال برنارد سريديناخ: «أن روما لا يوجد بها مثل ذلك العدد من الكنائس»⁽⁵⁾.

(1) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلة شرقاً وغرباً، ص 266.

(2) انظر: عبد الهادي التازي، رواق المغاربة في الأزهر، دعوة الحق يونيو 1983 م، مجلة المصور مارس 1984 م.

(3) المقريزي، السلوك، ج 4، ص 165 وما بعدها. عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، ص 177-79.

(4) ابن جبیر، الرحلة، ص 15-16.

(5) عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري، ص 177.

ثانياً: المدارس الدينية والتقاليد العلمية:

1- المدرسة النظامية ومدارس العراق:

يعد العصر السلجوقي عصر انتشار المدارس في المشرق العربي والإسلامي، وخصوصاً في العراق، ذكر ابن جبير أن المدارس ببغداد وحدها خلال هذا العصر كانت نحواً من ثلاثين مدرسة⁽¹⁾.

ولقد غصت المدارس النظامية وغيرها من مدارس العراق في هذا العصر بالآلاف من طلاب العلم من مختلف أرجاء المعمورة، ممن كانوا يفدون للدراسة في هذه المدارس، وبخاصة المدرسة النظامية ببغداد بما كانت توفر وتسهل لطلابها من وسائل الراحة في طلب العلم.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مدارس النظام أخذت منحى المؤسسات التربوية الرسمية التي تدخلت الدولة في تحديد مسارها ورسم مناهجها واختيار أساتذتها والقيام بالإنفاق المنظم لها.

والحق أن إنشاء (نظام الملك) للمدارس النظامية قد حقق الغرض في ذلك، وأثمر النتائج الإيجابية التي حققت الأهداف المرجوة في الدفاع عن المذهب السني العقدي بوجه عام ضد تحديات الفكر الشيعي. لذا كان لا بد لنظام الملك أن يهتم بوسائل تحقيق هذه الأهداف سواء كان في اختيار الموقع الجغرافي المناسب، أو المدرسين الأكفاء، أو نظم التعليم المتبع، والإمكانات المادية والمعنوية المتمثلة بالأوقاف. من ناحية موقع المدرسة النظامية، فقد اختلفت المصادر التاريخية في تحديد ذلك الموقع تماماً⁽²⁾. وقد وردت إشارة من الرحالة ابن جبير تبين الموقع الجغرافي لهذه المدرسة، إذ يحددها في الجانب الشرقي من بغداد التي بها مقر دار

(1) ابن جبير، الرحلة، 176.

(2) مريزن عسيري، الحياة العلمية في العراق في العصر السلجوقي، ص 264.

الخلافة العباسية ودور الخليفة يقول: «والمدارس ببغداد نحو الثلاثين، وهي كلها بالشرقية، وما منها مدرسة إلا وهي يقصر العصر البديع عنها، وأعظمها وأشهرها النظامية، وهي التي ابتناها نظام الملك»⁽¹⁾.

وتوكيداً لما أورده ابن جبير في خبر موقع هذه المدرسة، ذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أن المدرسة النظامية كانت تقع على شاطئ نهر دجلة فوق دار الخلافة العباسية التي كانت على دجلة في الجانب الشرقي من بغداد⁽²⁾.

يتضح من الموقع الجغرافي للمدرسة النظامية أنها أنشئت في المكان الذي يجعلها تحتل مركز القيادة السياسية والتوجيه الفكري، ولا شك أن الأمر مقصود ومدرّس حتى تقوم بدورها في محاربة الفكر الشيعي، وتفتح الطريق أمام غلبة المذهب السني⁽³⁾.

ويشير ابن جبير إلى أن المدرسة النظامية قد جددت في سنة 504هـ / 1110م⁽⁴⁾. أما ابن الأثير فقد أشار إلى عمارة مكتبة المدرسة في عهد الخليفة الناصر لدين الله العباسي، وذلك في عام 589هـ / 1193م، أي بعد صدور ابن جبير من بغداد بتسع سنوات عام 586هـ / 1184م⁽⁵⁾. ولقد شاهد ابن بطوطة المدرسة النظامية أثناء زيارته لبغداد سنة 828هـ / 1424م، يقول في وصفه: «وأعظم أسواقها سوق يعرف بسوق الثلاثاء، كل صناعة فيها على حده. وفي وسط هذا السوق المدرسة النظامية العجيبة التي صارت الأمثال تضرب بحسنها»⁽⁶⁾. أما أوقاف المدرسة ونفقاتها،

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 176.

(2) ناجي معروف، علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1393هـ / 1973م، ص 19.

(3) عبد المجيد أبو الفتوح، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني، ص 180.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 176.

(5) ابن الأثير، الكامل، ج 9، ص 229.

(6) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 64.

فذكر ابن جبير أن لهذه المدارس أوقافاً عظيمة وعقارات محبسة تتصير إلى الفقهاء المدرسين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم⁽¹⁾. وقد ذكر ابن الجوزي أخبار وقف المدرسة النظامية ببغداد سنة 462هـ / 1069م. فقال: «إن الأمير العميد أبا نصر قد جمع الوجوه إلى المدرسة النظامية، وقرأت كتب وقفيتها ووقف كتب منها ووقف ضياع وأملاك وسق ابتنت على بابها...»⁽²⁾. ويذكر الطرطوشي أنه «بنى حولها أسواقاً تكون محبسة عليها وابتاع ضياعاً وحمامات ومخازن ودكاكين أوقفها عليها»⁽³⁾. وفي موضع آخر، ذكر أن نظام الملك ينفق على ذلك الكثير من الأموال، فقد بلغت نفقاته على النظاميات والربط والتكاي من ماله الخاص مبلغ ستمائة ألف دينار⁽⁴⁾. من أجل ذلك كان الطلبة يتسابقون إلى الإقامة في المدرسة النظامية في بغداد، لما توفره من علوم وانقطاع إلى الدروس وجرايات دائمة، وعليه فقد توافد الطلاب إليها من المشرق والمغرب حتى بلغ عددهم الآلاف⁽⁵⁾.

والتعليم في المدرسة النظامية مبني على التخصص، فكان هناك قسم للإقراء ودراسة القرآن، وقسم لتعليم الفقه والأصول، وآخر لتدريس الحديث والوعظ، وفرع لتدريس اللغة العربية وآدابها⁽⁶⁾.

والملاحظ أن المكلفين بالتدريس بالمدرسة النظامية هم بصفة وظيفة الواعظ، والذي اشترط فيه نظام الملك أن يكون شافعيًا⁽⁷⁾. فضلاً على أن وقفية نظامية ببغداد نصت على أن يكون متولي الكتب بها أيضاً شافعيًا⁽⁸⁾.

أما كيفية التدريس في النظامية فقد وصف شاهد عيان وهو ابن جبير إحدى

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 176.

(2) ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص 256.

(3) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 128.

(4) المصدر نفسه، ص 238.

(5) سعيد النفيسي، المدرسة النظامية في بغداد، مجلة المجمع العلمي العراقي، م 3، ج 1، ص 147.

(6) مريزن عسيري، الحياة العلمية، ص 269.

(7) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 66.

(8) المصدر نفسه، ج 9، ص 66، ج 8، ص 256.

المجالس التي حضرها في نظامية بغداد حين زارها في عام 580هـ / 1184م، فيذكر أن «الشيخ رضي الدين القزويني رئيس الشافعية، وفقه النظامية صعد منبر المدرسة المذكورة بعد صلاة الجمعة إثر صلاة العصر، وابتدأ القراء أمامه بقراءة القرآن، ثم اندفع الشيخ فخطب خطبة سكون ووقار، وتصرف في أفانين من العلوم: من تفسير القرآن الكريم، وإيراد حديث الرسول ﷺ، والتكلم على معانيه، ثم رشقته شآبيب المسائل من كل جانب، فأجاب وما قصر، ودفعت إليه عدة رقاع فجمعها جملة في يده وجعل يجاوب على كل واحدة إلى أن فرغ منها⁽¹⁾.

ثم يذكر ابن جبير، أنه حضر فيها مجلساً آخر في الأسبوع الذي يليه للشيخ رضي الدين القزويني أيضاً، فوجد في مجلسه الإمام سيد العلماء الخراسانية ورئيس الأئمة الشافعية صدر الدين الخجندي، «فأخذ الإمام المتقدم الذكر في وعظه مسروراً بحضوره ومتجماً به فأتى بأفانين من العلوم»⁽²⁾.

أ- المدارس في بغداد:

أشار ابن جبير إلى مدارس بغداد عند وروده لها سنة 580هـ / 1184م فقال: «والمدارس نحو الثلاثين، وهي كلها بالشرقية، وما فيها مدرسة إلا وهي يقصر القصر البديع عنها.. ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبسة تنصير إلى الفقهاء والمدرسين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم، ولهذه البلاد في أمر هذه المدارس والمؤسسات شرف عظيم وفخر مخلص»⁽³⁾.

تعتبر إفادة ابن جبير في كثرة المدارس في بغداد في القرن السادس الهجري، دلالة على النهضة الثقافية والوعي العلمي، فحركة تأسيس المدارس المستقلة وإفرادها للتدريس وفق مذاهب مفردة حالة من حالات الصراع المذهبي المبرمج⁽⁴⁾.

هذا وإن المصادر المعتمدة عندما تحدثت عن المدارس في العراق، فإنها بلا

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 167 - 168.

(2) المصدر نفسه، ص 168.

(3) المصدر نفسه، ص 176.

(4) مزبزن عسيري، الحياة العلمية، ص 287.

شك أفردت لمذهب واحد وهو الشافعية حيث التوجه الفكري للحكام السلاجقة. ولما كان الدعم المادي من السلاجقة في بناء المدارس وتشيدها لدعم ونصرة المذهب الشافعي، فقد ذهب أحد الباحثين⁽¹⁾ إلى أنه يترتب على ذلك جانبان: أحدهما ايجابي والآخر سلبي.

أما الجانب الإيجابي: فتمثل في إنشاء مدارس متعددة تنتمي لمذاهب أخرى كالحنبلية والحنفية كرد فعل ضد تعصب النظاميات لمذهب الشافعي.

أما الجانب السلبي: فيتمثل في التمكين للمذهب الشافعي من قبل السلطة، الأمر الذي أدى إلى اندلاع الفتن المذهبية بين الشافعية والحنابلة في بغداد، ولربما تكون هذه من أسباب تفسير ظاهرة خراب المدارس في مدينة بغداد من وجهة نظر ابن بطوطة⁽²⁾.

كما يتضح لنا من النص استقلالية المدارس، حيث رتب لها من النفقات الهائلة التي صرفت عليها من الأوقاف المحبسة من الأثرياء والمنفقين، ونلاحظ هذا في المدارس المنسوبة لأصحابها من السلاطين والأمراء والخواتين⁽³⁾.

(1) عبد المجيد أبو الفتوح، التاريخ السياسي والفكري، ص 199-201.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 60.

(3) تعددت المدارس في بغداد كل على حسب مذهبه فعلى سبيل المثال المدارس الحنفية: مدرسة تركان خاتون (487هـ / 1094م)، المدرسة التشيية المنسوبة للأمير خمارتكين التشي (500هـ / 1106م)، المدرسة المغيشية المنسوبة إلى السلطان مغيث الدين محمود بن محمد ملكشاه السلجوقي (525هـ / 1130م)، مدرسة جامع السلطان ملكشان بن ألب أرسلان السلجوقي سنة (485هـ / 1092م). المدارس الشافعية: المدرسة التاجية تنتسب إلى تاج الملك أبي الغنائم (485هـ / 1092م)، مدرسة قراح ظفر تنتسب إلى الفقيه أبي بكر محمد الشاسي المتوفي عام (507هـ / 1113م)، المدرسة الثقتية الذي أسسها ثقة الدولة على بن محمد الدريني افتتحها سنة (540هـ / 1154م)، المدرسة البهائية مسنوبة إلى بهاء الملك، المدرسة الفخرية التي أنشأها فخر الدين الدولة أبو المظفر البغدادي (المتوفي عام 578هـ / 1182م)، مدرسة أبي النجيب السهروردي الذي بناها أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله السهروردي (المتوفي عام 563هـ / 1167م)، مدرسة زمرد خاتون التي أنشأتها زمرد خاتون ابنة عبد الله التركية والده الخليفة الناصر وتوفيت (599هـ / 1202م).

ب. المدرسة المستنصرية:

أسست المدرسة المستنصرية عام (631هـ / 1234م) من لدن الخليفة المستنصر بالله العباسي⁽¹⁾، وهو يعد الأول في إدراك خطورة الصراع المذهبي وإبعاده، لذا عمل على نزع فتيل الفتنة والقضاء عليها بإنشاء المدرسة المستنصرية، وجعلها وقفا على أصحاب المذاهب الأربعة السنية، بهذا استطاعت أن تحتل الصدارة العلمية في الوقت الذي تضاءلت المدرسة النظامية بجانبها وبدأت تفقد أهميتها، وإن ظلت تؤدي وظيفتها التعليمية حتى مطلع القرن التاسع الهجري⁽²⁾.

وقد زار ابن بطوطة هذه المدرسة بالجانب الشرقي فيها، وأوضح نشر الدراسات الفقهية على مقتضى المذاهب الأربعة السنية. وقد وصف التقاليد العلمية المتبعة بها، وذلك في عام 727هـ / 1327م. يقول: «وفي آخره (السوق)

المدارس الحنبلية: مدرسة الخرمي بناها القاضي أبو سعد المبارك الخرمي (المتوفى عام 513هـ / 1119م)، مدرسة أبي شجاع والتي أسسها بهرام أبو شجاع البيح المتوفى (عام 520هـ / 1126م)، مدرسة الوزير أبي هبيرة أنشأها وزير الخليفة المقتنى أبو المظفر يحيى بن محمد هبيرة الشيباني المتوفى عام 560هـ / 1164)، مدرسه ابن الجوزي، شيدها العالم أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (المتوفى 597هـ / 1200م)، مدرسة ابن العطار شيدها أبو القاسم نصر بن منصور بن أحمد العطار (المتوفى عام 595هـ / 1198م). انظر: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، صص 46-60-135-179-227، ج 10، صص 89-115-200-230-240-276-250-253 يا قوت الحموي، معجم البلدان، ج 2، ص 366. رؤوف عماد عبد السلام، مدارس بغداد في العصر العباسي، بغداد، مطبعة دار البصري، الطبعة الأولى، 1386هـ / 1966م، صص 73-103. بشار عواد معروف، ازدهار الحركة الفكرية، كتاب العراق في التاريخ، بغداد، 1983، صص 509، 510.

(1) يقول سبط ابن الجوزي في ترجمة المستنصر بالله: «كان جوادا سمحا عادلا، عمر المدرسة الشاطئية (المستنصرية) ووقفها على المذاهب الأربعة وأوقف عليها الأوقاف الكثيرة.. ورتب للفقهاء جميع ما يحتاجون إليه من الأطعمة والأشربة والجوامك (المرتبات) والفواكه ولم يكن عنده تعصب على مذهب، وليس في هذه الدنيا مثل هذه المدرسة، ولا بنى مثلها في سالف الأعوام. ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ص 739.

(2) عبد المجيد أبو الفتوح، التاريخ السياسي والفكري، ص 202. بشار عواد، ازدهار الحركة الفكرية، مؤتمر العراق في التاريخ، بغداد، 1983، صص 510 - 511.

المدرسة المستنصرية ونسبتها إلى أمير المؤمنين المستنصر بالله أبي جعفر بن أمير المؤمنين الظاهر بن أمير المؤمنين الناصر، وبها المذاهب الأربعة، لكل مذهب إيوان فيه المسجد، وموضع التدريس وجلوس المدرس في قبة خشب صغيرة على كرسي عليه البسط، ويقعد المدرس وعليه السكينة والوقار لابسا ثياب السواد معتماً، وعلى يمينه ويساره معيدان يعيدان كل ما يمليه، وهكذا ترتيب كل مجلس من هذه المجالس الأربعة، وفي داخل هذه المدرسة الحمام للطلبة رواد الوضوء⁽¹⁾.

لما كانت المستنصرية قد أنشئت لتدريس المذاهب الفقهية الأربعة، فقد اشترط المستنصر أن يكون لكل طائفة من الطوائف الأربع مدرس (أستاذ كرسي الفقه)، وأن يكون لكل مدرس اثنين من المعيدين. وكان الخليفة هو الذي يعين المدرسين. وتعد المدرسة المستنصرية من المدارس الداخلية توفر لرجال إدارتها ومدرسيها المأكل والمسكن، فضلاً عن الرواتب الجارية، فقد اشتملت البناية على حُجْر وغرف لسكنى الطلبة، وكانت الأطعمة توزع يومياً على طلابها⁽²⁾.

ومن أجل إدامة هذه المؤسسة الراقية فقد وقف المستنصر على مدرسته وقفاً جليلاً وقد اطلع عليه شمس الدين الذهبي ونقل مختصره في مؤلفه (تاريخ الإسلام)، حيث قال: «ثم رأيت النسخة من كتاب وقفها في خمسة كراريس، الوقف عليها عدة رباع وحوانيت ببغداد، وعدة قرى كبار وصغار ما قيمته تسع مئة ألف دينار فيما يخيل إلي. ولا أعلم وقفاً في الدنيا يقارب وقفها أصلاً سوى أوقاف جامع دمشق وقد يكون وقفها أوسع وحدثني الثقة أن ارتفاع وقفها بلغ في بعض السنين نيفاً وسبعين ألف مثقال ذهباً⁽³⁾. هذا وقد عاصر الذهبي المدرسة في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، وقد اطلع على أوقاف عشرات المدارس قبلها.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 62-64.

(2) بشار عواد، ازدهار الحركة الفكرية، ص 514.

(3) المصدر نفسه، ص 515.

ج - المدارس في مدن العراق:

• مدارس الموصل:

مدينة الموصل تدين للأتابكة في ازدهار أفانين العلوم من خلال بناء المدارس وتشيدها، وقد راجت العلوم في كل مناطق العراق، وخصوصاً في الموصل بعد أن اتخذها الأتابكيون عاصمة لملكهم (521هـ - 660هـ / 1146-1261م)⁽¹⁾. يذكر ابن جبير أنه رأى في الموصل «مدارس للعلم نحو الست أو أزيد على دجلة كأنها القصور المشرفة»⁽²⁾. يبدو أن المدارس الموصلية كانت كبيرة البنيان، عندما وصفها ابن جبير بالقصور المشرفة. وتجدر الإشارة أنه يذكرها بصورة عابرة دون أن يكلف نفسه القيام بزيارتها والجلوس مع علمائها. على أن ابن جبير ينص بوجود ست مدارس أو أزيد، إلا أن هذا العدد يتوقف على ما نقل في المصادر الأخرى في أهم المدارس في هذا العصر. فعلى سبيل المثال لا الحصر: المدرسة النظامية⁽³⁾، المدرسة الأتابكية العتيقة⁽⁴⁾، مدرسة الجامع النوري⁽⁵⁾، المدرسة

(1) الفلقشندي، صبح الأعشى، ج 5، ص 491. وقد كانت مهمة الأتابك في نشأتها هي الوصاية على الأمير السلجوقي، وتعهده في تربيته وتعليمه، لكن سرعان ما تغير الأمر حتى أدى إلى انقسام الدولة السلجوقية إلى ولايات يستقل بحكمها الأتابكة وأسرهم. ميرزن عسيري، الحياة العلمية، ص 298، هامش 4.

(2) ابن جبير، الرحلة ص 181.

(3) أنشأها الوزير نظام الملك السلجوقي، ودرس بها الشيخ أبو حامد محمد بن القاضي كمال الدين الشهرزدي (المتوفى عام 586هـ / 1190م). ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 4، ص 246.

(4) وهي المدرسة التي بناها سيف الدين غازي بن عماد الدين زنكي (المتوفى عام 544هـ / 1149). قال ابن الأثير: «وبنى بالموصل المدرسة الأتابكية وهي من أحسن المدارس وأوسعها، وجعلها وقفا على الفقهاء الشافعية والحنفية نصفين». ابن الأثير التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، ص 93.

(5) بنى هذا الجامع نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي المتوفى (569هـ / 1173م) ثم بنى بجانبه مدرسة وقد تولاها الفقيه عماد الدين التوقاني. ابن الأثير، التاريخ الباهر، ص 161.

العزبية⁽¹⁾، المدرسة النورية⁽²⁾، المدرسة المجاهدية⁽³⁾، دور الحديث الموصلية التي هي من آثار القائد الشهير نور الدين زنكي⁽⁴⁾.

• مدرسة في واسط:

زحرت مدينة واسط بعدد كبير من المدارس، وأكثر أهلها يحفظون القرآن الكريم. ويجيدون تجويده بالقراءة الصحيحة، لذا يأتي أهالي مدن العراق برسم التعليم على حسب قول ابن بطوطة⁽⁵⁾، وأصبحت واسط في هذه الفترة من أهم مراكز لتدريس القرآن وعلم القراءات. يذكر ابن بطوطة أن بها «مدرسة عظيمة حافلة، فيها نحو ثلاث مائة خلوة ينزلها الغرباء القادمون لتعليم القرآن، عمرها الشيخ تقي الدين بن عبد المحسن الواسطي، وهو من كبار أهلها وفقهائها، ويعطي لكل متعلم بها كسوة في السنة، ويجري له نفقته في كل يوم ويقعد هو وإخوانه وأصحابه لتعليم القرآن بالمدرسة»⁽⁶⁾.

• مدرسة في النجف:

على أن أهمية النجف كمدينة بدأت تظهر عندما ظهر القبر الشريف، فنشأت العمارة والمباني حول المرقد الشريف سنة (170) هـ، وقطن بالنجف بعض

(1) وهي التي بناها أبو الفتح أبو الظفر عز الدين مسعود بن قطب الدين عماد الدين زنكي (المتوفى عام 589 هـ / 1193 م) قال ابن خلكان: وكان قد بنى بالموصل مدرسة كبيرة وقفها على الفقهاء الشافعية والحنفية ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 207

(2) وهي المنسوبة نور الدين أرسلان شاه الأول بن عز الدين مسعود (607 هـ / 1210 م) وقال ابن الأثير: «من محاسن أعماله المدرسة التي أنشأها بباطن الموصل، وهي من أحسن المدارس». ابن الأثير، التاريخ الباهر، ص 198.

(3) أنشأها أبو منصور فليماز بن عبد الله الزيني (المتوفى عام 595 هـ / 1198 م)، ويدرس بها مذهب أبي حنيفة. ابن الأثير، التاريخ الباهر، ص 193. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 4، ص 82.

(4) مريزن عسيري، الحياة العلمية، ص 302.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 7-9.

(6) المصدر نفسه، ص 110.

العلويين، والخاصة من الشيعة. ثم أخذت المدينة تزداد اتساعاً بازدياد عمائرهما وتلاحق مبانيهما، وقد بلغ عدد السادة العلويين ألف وتسعمائة⁽¹⁾. وفي عهد الأيلخانيين والجلاتريين الشيعة، بلغت النجف درجة عظيمة من التقدم في القرنين السابع والثامن الهجريين، ولوحظ الإنفاق الجزيل من الأموال والجهد لبناء المدارس والزوايا والخوانق المعمورة أحسن عمارة، وقد كان من قبلهم البويهيون الشيعة في القرن الرابع الهجري، فهم لهم الصدارة بتشيد العمارة الكبيرة للمرقد الشريف وبإزائه المساجد والدور⁽²⁾.

زار ابن بطوطة النجف سنة (727) هـ، فوصف المشهد وعمارته وصفاً مفصلاً وذكر أن باب الحضرة حيث قبر الإمام علي كرم الله وجهه، بإزائه المدارس والزوايا والخوانق، معمورة أحسن عمارة وحيطانها بالقاشاني⁽³⁾.

ثم يذكر أن الداخل من باب الحضرة يقابله مدرسة عظيمة (الحوزة العلمية) خاصة للطلبة والمتصوفة من الشيعة. وأن من تقاليدهم الدينية ضيافة الوارد ثلاثة أيام يطعمونه خلالها من الخبز واللحم والتمر مرتين في اليوم⁽⁴⁾.

على أن وصف ابن بطوطة للمشهد مفصل ودقيق إلى حد ما، إلا أنه لم يشير إلى المدرسة العظيمة من الجانب العلمي كمؤسسة تعليمية تختص بشئون المذهب الجعفري الشيعي، ومع ذلك فإننا نجد أن للمدرسة أوقافاً ونفقات، منها ما ينفق للواردين عليها من الزائرين، وللطلبة المقيمين، والمتصوفة القائمين. الواضح أن ابن بطوطة ذكر المدرسة بصورة عابرة غير مكثرت بها، ذلك أن جل اهتمامه في النجف انصب في ذكر الروضة والقبور التي بها.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 9.

(2) د. سعاد ماهر، مشهد الإمام علي في النجف وما به من الهدايا والتحف، دار المعارف، مصر، ب. ت، ص 110.

(3) يرجع نسبتها إلى قاشان، مدينة في إيران بين أصفهان وقسم. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 421، هامش 3.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 421-422.

2 - المدارس الدمشقية والحلبية ببلاد الشام:

أ. مدارس دمشق:

أنشئت أول مدرسة في دمشق في عهد الأتابك طغتكين الذي تولى إمارتها سنة (497هـ). لكن دمشق لم تفرز بالشهرة الفاتقة، إلا منذ عهد السلطان نور الدين محمود زنكي الذي اتخذها عاصمة لملكه سنة (549هـ)⁽¹⁾ وقد جعل من دمشق مركز إشعاع فكري تنطلق منه جهود علماء أهل السنة للقضاء على المذاهب المخالفة، لذا ركز على العناية بإنشاء المدارس السنية والرباطات الصوفية، يذكر ابن جبير في الرحلة أنه رأى في دمشق وحدها، أثناء زيارته لها، نحو عشرين مدرسة واعتبرها مفخرة عظيمة من مفاخر الإسلام⁽²⁾. وهنا نستدل على مدى الاهتمام بالإحياء العلمي في هذا العصر، غير أن عددا من المدارس كانت لها الحظوة العلمية في تكريس الدعائم الأصولية للمذهب السني على نطاق واسع ونالت من الشهرة ما أن أصبحت مرجعية علمية يستند لها في أغلب الأحيان، وسوف نستدرك ذلك عند دراسة المدارس الدمشقية والحلبية من خلال نظرة الرحالة المغاربة والأندلسيين.

• المدرسة النورية الكبرى:

زار ابن جبير المدرسة النورية الكبرى بعد افتتاحها بسنوات قليلة، وقد وصفها وصفاً يدل على مكانتها السامية، وذلك في عام 580هـ / 1184م. يقول: «من أحسن مدارس الدنيا منظراً مدرسة نور الدين، وبها قبره، وهي قصر من القصور الأنيقة، ينصب فيها الماء في شاذروان وسط نهر عظيم، ثم يمتد الماء في ساقية مستطيلة إلى أن يقع في صهريج كبير وسط الدار. فتحار الأبصار في حسن ذلك المنظر، فكل من يبصره يجدد الدعاء لنور الدين»⁽³⁾.

(1) محمد حلمي محمد أحمد، الحياة العلمية في مصر والشام، المجلة التاريخية المصرية، م7، سنة 1958، ص5.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص220.

(3) المصدر نفسه، ص220. في الحديث عن المدرسة النورية الكبرى. قال ابن بطوطة: «وللحنفية مدارس كثيرة وأكبرها مدرسة السلطان نور الدين وبها يحكم قاضي القضاة الحنفية». رحلة ابن بطوطة، ج1، ص318.

وقد اتفق أبو شامة المتوفى سنة 665هـ⁽¹⁾، وابن شداد المتوفى سنة 684هـ⁽²⁾ أن الذي أنشأ هذا المعهد هو السلطان نور الدين محمود زنكي سنة 563هـ، لكن النعيمي صاحب مؤلف (الدارس في تاريخ المدارس) يختلف عما أوردوه، إذ يقرر أن الذي أنشأ هذه المدرسة هو إسماعيل ابن نور الدين⁽³⁾، وكل ما يشير إليه هو أن جثمان نور الدين لم يدفن عقب وفاته في ضريحه بالمدرسة، وإنما دفن في مكان آخر، ثم نقل في عهد إسماعيل إلى مكانه الحالي بالمدرسة.

وكانت النورية الكبرى مخصصة لدراسة العلوم الشرعية، على أن مذهب الإمام أبي حنيفة كان هو المتصدر في الفقه والتدريس، وأول من درس بها شيخ الحنفية بدمشق بهاء الدين بن عسكر، المعروف بأبن العقادة (596هـ / 1199م)⁽⁴⁾.

كما بنى السلطان نور الدين مدرسة أخرى هي في الواقع أصغر من تلك المدرسة - عرفت (بالمدرسة النورية الصغرى)⁽⁵⁾.

وعلى الرغم من أن نور الدين حنفي المذهب، إلا أنه وقف من المذاهب الأربعة موقفا محايدا وشجع العلماء على مواصلة جهودهم العلمية، يذكر عنه أنه أنشأ مدرسة خاصة عرفت باسم (دار الحديث النورية) وقد وكل أمر مشيختها إلى أحد أعلام مصر: تقي الدين أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عساكر (ت 571هـ / 1175م) وكان عمدة في الحديث والفقه وعلم الكلام الأشعري⁽⁶⁾.

أما المدارس الشافعية التي نسب إنشاؤها إلى السلطان نور الدين بدمشق فهي: الصلاحية، العمادية، الكلاسة⁽⁷⁾. وتجدر الإشارة أن ابن جبير ذكر إحدى

(1) أبو شامة، الروضتين، ج 1، ص 229.

(2) ابن شداد، الأعلام الخطيرة، ص 44 مخطوط.

(3) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 1، ص 607.

(4) ابن شداد، الأعلام الخطيرة، ج 2، (تاريخ دمشق)، ص 203.

(5) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 7، ص 466.

(6) المصدر نفسه، ج 7، ص 648.

(7) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 471-473.

هذه المدارس، ووصفها بالمدرسة الشافعية⁽¹⁾، ولم ينسبها إلى أحد، وبين أن في وسطها صهريجاً يجري الماء فيه، ولها مظاهر خاصة بها⁽²⁾.

• مدارس الصبيان ونظمها التعليمية:

في رحلة ابن جبير، نلاحظ وصفاً للمدارس التي أنشئت للصبيان خاصة فهو يسميها بالمكاتب والمحاضر على حد تعبيره⁽³⁾. وهدف هذه المدارس تعليم القرآن الكريم ومبادئ الدين الإسلامي عن طريق التلقي المباشر، أما القراءة والكتابة فكانت تعلم للصبيان في دراسة الشعر والأدب، فهي بمثابة مواد مساعدة للتخصص الرئيسي، وكان القرآن يُعلم تلقيناً صيانةً له عن التحريف والتصحيف⁽⁴⁾. يقول ابن جبير: «وتعليم الصبيان للقرآن بهذه البلاد المشرقية كلها إنما هو تلقين، ويعلمون الخط في الأشعار وغيرها، تنزيهاً لكتاب الله عز وجل عن ابتذال الصبيان له بالإثبات والمحو. وقد يكون في أكثر البلاد الملحن على حدة والمكتب على حدة فينفصل من التلقين إلى التكتيب، لهم في ذلك سيرة حسنة. ولذلك ما يتأتى لهم حسن الخط، لأن المعلم له لا يشتغل بغيره، فهو يستفرغ جهده في التعليم والصبي في التعلم كذلك، ويسهل عليه لأنه بتصوير يحذو حذوه»⁽⁵⁾.

على أن هذا النص يوضح مسارياً نظم التعليم المعمول به في مدارس الصبيان في تلك الفترة، لكن في الوقت ذاته يستفاد منه في معرفة كيفية منهج المدرسة الأولية (الكتاب)، وكذلك الطريقة المثلى المتبعة في التدرج العلمي لتأهيل الصبيان لمراحل متقدمة يراد بها الانتقال إلى مدارس علمية متخصصة.

أما إشارة ابن بطوطة فهي التأكيد على استمرارية التعليم في الكتائب على

(1) انظر إلى: النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 1، ص 331، 407، 447، 448.

(2) ابن جبير الرحلة، ص 210.

(3) المصدر نفسه، ص 210-211.

(4) محمد حلمي، الحياة العلمية، في مصر والشام، ص 7.

(5) ابن جبير، الرحلة، ص 211.

حسب النظام المتبع فيه دون تجديد يقول: «وبه جماعة من المعلمين لكتاب الله يستند كل واحد منهم على سارية من سوارى المسجد يلقي الصبيان ويقرئهم، وهم لا يكتبون القرآن في الألواح تنزيهاً لكتاب الله تعالى، وإنما يقرئون القرآن تلقيناً»⁽¹⁾.

أما ابن خلدون فيقرر أن مسألة تعليم الخط في الكتابات الشرقية كادت تكون صناعة كسائر الصناعات، إذ أصبحت مادة دراسة متخصصة لها معلموها وطلابها المنفردون يقول: «ولتعليم الخط عن أهل المشرق قانون خاص ومعلمون على أفراد كما تتعلم سائر الصنائع، ولا يتداولونه في مكاتب الصبيان المخصصة لتعليم القرآن، وإذا كتبوا لهم القرآن في الألواح فبخط قاصر عن الإجادة، ومن أراد تعلم الخط فعلى قدر ما يسنح له بعد ذلك من الهمة في طلبه ويبتغيه من أهل صنعته»⁽²⁾.

إن ما ذكرناه عن منهاج تعليم الصبيان، هو المنهاج العام السائد في تلك المرحلة، وإن كان فيه اختلاف جزئي تبعاً لاختلاف الأمكنة، وتفضيل بعض العلوم على بعضها الآخر، وقد بين ابن خلدون ذلك في المقدمة تحت عنوان «تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه»⁽³⁾. تتلخص مفاهيمه فيما يلي: تعليم الولدان القرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة، ودرجوا عليه في جميع أمصارهم، لما يسبق إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده بسبب آيات القرآن وفنون الأحاديث، وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبنى عليه ما يحصل بعد من الملكات، واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان، فأما أهل الغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، مع العناية برسمه، واختلاف حملة القرآن فيه، ولا يخلطون ذلك بسواه في مجالس تعليمهم، لا من حديث، ولا من فقه، ولا من شعر، ولا من كلام العرب.

وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتابة معاً، وهذا الذي يراعون في التعليم، فلا يقتصرون على القرآن، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر،

(1) رحلة ابن بطوطة، الرحلة، ج 61، ص 314.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 398.

(3) المصدر نفسه، ص 397-399.

والترسل، وأخذهم بقوانين العربية، وتجريد الخط، ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها.

وأما أهل إفريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم (العلوم الدينية)، وتلقين بعض مسائلها، إلا أن عنايتهم بالقرآن، واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف في رواياته وقراراته أكثر، وعنايتهم بالخط تبع ذلك.

كما لا يفوتنا أن السلطان نور الدين بنى في دمشق وغيرها من البلاد مكاتب للأيتام من الصبيان الذين يقرأون القرآن - بالمساجد التي شيدها - أوقافاً معلومة. يقول ابن جبير: «إن للأيتام من الصبيان لحَضْرَة (مدرسة) كبيرة بالبلد لها وقف كبير، يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به وينفق منه على الصبيان ما يقوم لهم وبكسوتهم»⁽¹⁾.

هذا وفي بعض المصادر التاريخية ما يؤكد ما نقله ابن جبير بهذا الخصوص، فهذا هو ابن كثير يذكر أن نور الدين وقف وقفاً على من يعلم الأيتام الخط والقراءة، وجعل لهم نفقة وكسوة⁽²⁾. وأيضاً يذكر ابن الأثير أنه بلغه من خبير بأعمال الشام أن وقف نور الدين كانت تغل في عام 608هـ / 1211م، تسعة آلاف دينار كل شهر⁽³⁾.

• المدرسة العمرية الشيخية:

موضع مدرسة أبي عمر بالجبل في وسط دير الحنابلة، واقفها وبانيها الشيخ أبو عمر الكبير، والد قاضي القضاة شمس الدين الحنبلي، والشيخ أبو عمر ولد بجماعيل سنة 528هـ، وهاجر إلى دمشق لاستيلاء الفرنج على الأرض المقدسة، أدركه أجله عام 607هـ / 1121م، وللشيخ أبي عمر آثار جميلة منها مدرسة بالجبل (العمرية)، وهي وقف على القرآن والفقه، وقد حفظ القرآن منها أمم لا يحصون⁽⁴⁾.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 211.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 278 - 279.

(3) ابن الأثير، (عز الدين أبو الحسن على ت 630 هـ)، التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، تحقيق عبد القادر طليمات، القاهرة، دار الكتب الحديثة 1966 م، ص 172.

(4) النعمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 2، ص 77-78.

كما أشار ابن بطوطة إلى مدرسة أبي عمر، وأوضح بأنها موقوفة على من أراد أن يتعلم القرآن الكريم من الشيوخ والكهول، وتجري لهم ولمن يعلمهم كفايتهم من المأكل والملابس⁽¹⁾.

• المدرسة العادلية الكبرى:

شرع نور الدين زنكي في بناء مدرسة كبيرة للشافعيين بفضله بدمشق شمال الجامع الأموي المكرم وما تزال موجودة للآن، وتوفي ولم تتم، فاستمرت كذلك، ثم بنى بعضها الملك العادل سيف الدين، ثم توفي فدفن بها، ولم تتم أيضا، فأنتمها ولده الملك المعظم، وأوقف عليها الأوقاف في عام 615هـ / 1196م⁽²⁾.

ذكر ابن بطوطة أن للشافعية بدمشق جملة من المدارس أعظمها العادلية، وبها يحكم قاضي القضاة⁽³⁾. وقد أفاد بأن الأحكام القضائية في ذلك الوقت كانت تخرج من هذه المدرسة حيث انعقاد مجلس القضاء⁽⁴⁾.

• المدرسة الظاهرية:

شرع في بناء الدار التي تعرف بدار العقيقي تجاه العادلية لتجعل مدرسة وتربية الملك الظاهر، وقد اشترى الملك الظاهر بيبرس داره وبنها مدرسة ودار حديث وتربية، وذلك في سنة 670هـ⁽⁵⁾.

صنف ابن بطوطة مدرسة الظاهرية من مدارس دمشق الكبيرة، فهي تحتوي على قبر الملك الظاهر، وبها جلوس نواب القاضي، ويقابلها في الاتجاه المدرسة العادلية الكبرى⁽⁶⁾.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 327.

(2) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 1، ص 271-272.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 317.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 318.

(5) النعيمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 1، ص 263، 264.

(6) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 317-318.

• المدرسة الصمصامية:

شيدت المدرسة عام 718هـ / 1318م. وتوجد بمحلة حجر الذهب شرقي دار القرآن الوجيهية وقبلي المسروورية الشافعية، وفي عام 717هـ درس بالصمصامية التي تجددت للمالكية، وقد وقف عليها صاحب شمس الدين الأسمرى درسا، درس بها فقهاً وعين تدريسها لنائب الحكم الفقيه نور الدين على بن عبد النصير المالكي⁽¹⁾.

أشار ابن بطوطة إلى أن بدمشق ثلاث مدارس مالكية، لم يذكر منها إلا المدرسة الصمصامية التي كانت سكن قاضي القضاة المالكية وقعوده للأحكام⁽²⁾.

• المدرسة الشراييشية⁽³⁾:

نسبت المدرسة الشراييشية إلى نور الدولة على الشراييشي التاجر السفار، مكان موضعها بدرب الشعارين لصيق حمام صالح، داخل باب الجابية، وفي عام 734هـ توفي شهاب الدين أحمد بن نور الدولة الشراييشي، ودفن يوم الجمعة بالمكان الذي وقفه والده خارج الباب الصغير. وقد عرف عنه الهمة، والنهضة والتودد إلى الناس⁽⁴⁾.

ذكر ابن بطوطة أنه نزل بمدرسة المالكية المعروفة آنذاك بالشراييشية، وفي موضع آخر ذكر أن الذي عمرها هو شهاب الدين الشراييشي التاجر⁽⁵⁾.

ب. مدارس حلب:

لعب الحمدانيون بزعامة سيف الدولة الحمداني (333 / 356هـ) (944 /

(1) النعمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، ج2، ص 6-7.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج1، ص 318.

(3) الشراييشية: الشراييش جمع شربوش، يعنى الشاشية التي تجعل على الرأس وتكون مخروطية الشكل، وفيها لكمة الطرايش التي كان الناس يجعلونها على رؤوسهم نقلا عن التقليد التركي. رحلة ابن بطوطة، ج1، ص 297، تعليق 157.

(4) النعمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، ج2، ص 6.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج1 ص 297، 319.

967م) دوراً بارزاً في نشر الدعوة الشيعية بحلب، فقد قاموا بإزالة الشعائر السنية، وإحلال الشعائر الشيعية بدلاً عنها، وذلك لأن بني حمدان كانوا يعتنقون مذهب الشيعة⁽¹⁾ فيسروا لدعاة هذا المذهب الطريق لنشر الدعوة المذهبية فيها، الأمر الذي ترتب عليه إرساء الدعامة المذهبية لفكر الشيعة في كل شئون الدولة حتى غدت مع الوقت القوة والنفوذ، إذ أصبح الغالبية العظمى لسكان حلب من الشيعة الإمامية والإسماعيلية.

ولما آل الأمر إلى السلطان نور الدين زنكي في ملك هذه المدينة، قام بدوره بخطوات سياسية ودينية عملت على إحياء المذهب السني، ومن أحسن الوسائل الفكرية التي قام بها إنشاء المدارس السنية، فعلى سبيل المثال: إنشاء مدرستين سنيتين هما: المدرسة الحلاوية⁽²⁾ التي أنشأها عام 543هـ / 1148م، والمدرسة النورية⁽³⁾ في عام 544هـ / 1149م.

هذا وقد أحصى المؤرخ عز الدين بن شداد (ت 684هـ / 1285م) مدارس حلب في أيامه فوجدها أربعاً وخمسين مدرسة موزعة بين المذاهب الفقهية الأربعة منها: إحدى وعشرون للشافعية، واثنان وعشرون للحنفية، وثلاث للمالكية والحنابلة، وثمانية دور للحديث الشريف، بالإضافة إلى إحدى وثلاثين خانقاه للصوفية⁽⁴⁾. ويذكر الشيخ ابن الشحنة في كتابه «الدر المنتخب من مدارس حلب» عدداً يتجاوز الخمسين، أنشئت جميعاً بين سنتي 516 - 665هـ⁽⁵⁾.

(1) كامل بن حسين الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، المطبعة الرومانية، حلب، 1342هـ، ج 1، ص 189.

(2) أنظر: ابن شداد، عز الدين أبو عبد الله بن إبراهيم ت 684هـ، الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، الجزء الأول والثاني، تحقيق دومينيك سورديل وسلمي الدهان، دمشق، معهد الفرنسي للدراسات العربية، 1953 - 1956، ص 110، 112.

(3) المصدر نفسه، ص 100 - 101.

(4) ابن شداد، الأعلام الخطيرة، ج 1، ص 93 - 122.

(5) محمد حلمي محمد أحمد، الحياة العلمية في مصر والشام، المجلة التاريخية المصرية، م 7، سنة 1958، ص 5.

وبالرغم من كثرة المدارس المحلية في القرن السادس الهجري، لوحظ أن الرحالة ابن جبير أعجب أيما إعجاب من إحدى المدارس الحنفية بحلب. يقول في وصفه: «وهذه المدرسة من أجمل ما شاهدناه من المدارس بناء وغرابة صنعة. ومن أطرف ما يلحظ فيها أن جدارها القبلي مفتوح كله بيوتا وغرفا لها طيقان يتصل بعضها ببعض، وقد امتد بطول الجدار عريش كرم مثمر عنباً، فحصل لكل طاق من تلك الطيقان قسطها من ذلك العنب متدياً أمامها، فيمد الساكن فيها يده، ويجتنبه متكأ دون كلفة ولا مشقة»⁽¹⁾. ويؤكد ابن بطوطة ما نقله ابن جبير بخصوص هذه المدرسة الفريدة بقوله: «وبقرب جامعها مدرسة مناسبة له في حسن الوضع وإتقان الصنعة تنسب لأمرأى حمدان»⁽²⁾. ويبدو أن ما أورده ابن بطوطة في نسبتها لبني حمدان خطأ معلوم، ذلك لأن أول مدرسة أنشئت في حلب كانت بين سنة 511هـ وسنة 518هـ، أي بعد نهاية الدولة الحمدانية⁽³⁾.

أما المدارس الأخرى لحلب فقد أحصوها بثلاث أو أربع⁽⁴⁾، وهنا إشارة إلى أن حلب حظيت بقسط كبير من جهود الهيئة الحاكمة من سلاطين وأمرأى الأتابكة، خصوصاً خطوات السلطان نور الدين الفكرية التي تنم على وعي وإدراك للغاية التي يرجى تحقيقها من وراء إنشاء هذه المؤسسات الفكرية. يقول الشيخ مجد الدين بن الداية لفقهاء حلب: «نحن ما أردنا ببناء المدارس إلا نشر العلم، ودحض البدع من هذه البلدة، وإظهار الدين»⁽⁵⁾.

ولا عجب إذن إذ رأينا هذه المؤسسات قد أثت ثمارها، إذ انحسر المد الشيعي

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 196.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 276.

(3) د. عبد المجيد، التاريخ السياسي والفكري، ص 209، تعليق 1. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 276، هامش 96.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 196. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 276.

(5) أبو شامة (شهاب الدين بن اسماعيل)، ت 665هـ، الروضتين في أخبار الدولتين، ج 7، تحقيق د. محمد حلمي، القاهرة لجنة التأليف والترجمة، 1956هـ، ص 33.

شيئا فشيئا، وذلك في حدود عام 600هـ / 1203م، وبهذا أخفى الإمامية معتقداتهم حتى انتهى بهم الأمر إلى التظاهر بأفعال السنة⁽¹⁾.

3. مدارس القاهرة والمدن الأخرى في مصر:

تميزت المرحلة العلمية في مصر في العصر الأيوبي والمملوكي بالتوسع في إنشاء المدارس السنية، وبالتالي ازداد العمران بها. والمعروف أن السلطان صلاح الدين وخلفاء بني أيوب قد استهدفوا من إنشاء المدارس أن تكون مراكز لنشر المذهب السني ومحاربة العقيدة الشيعية، وجذب علماء السنة إلى مصر، والتركيز على نشر العلوم الدينية، وبالأخص أصول العقيدة على مذهب الأشعري، كما أخفوا الاحترام والشرعية للخلفاء العباسيين⁽²⁾. أما سلاطين المماليك فأكثروا من إنشاء المدارس إظهارا وإسفارا للتقوى والزلفى من جانب وليجدوا في المدرسة أداة تضمن بقاء الحكم في أيديهم وتساعد على تدعيم مركزهم في أعين الشعب⁽³⁾. مهما يكن، فإن أكثر ما لفت نظر الرحالة ابن جبير في الإسكندرية المدارس والمحارس، فهو يعدها من المفاخر العائدة في الحقيقة إلى السلطان صلاح الدين على حد قوله⁽⁴⁾. أما في القاهرة فيتعجب من كثرة المدارس والإنفاق المنتظم من قبل السلطان في كل شهر⁽⁵⁾. ويذكر التجيبي كثرة ما شيد بمدينة القاهرة من مدارس على يد الملوك والأمراء فقال: «وبنى فيها الأمراء والملوك وذوي اليسار المدارس المنيفة الهائلة المزخرفة بالذهب الأبريزي المفروشة بالرخام المجزع البديع بصنعه»⁽⁶⁾. أما ابن بطوطة فلم يستطع حصر المدارس المصرية في ذلك

(1) د. عبد المجيد، التاريخ السياسي والفكري، 214.

(2) المصدر نفسه، ص 232.

(3) د. سعيد عبدالفتاح عاشور، العصر المماليكي في مصر والشام، مصر، النهضة العربية، الطبعة الأولى، 1965، ص 330-331.

(4) - ابن جبير، الرحلة، ص 14.

(5) المصدر نفسه، ص 21.

(6) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 4.

الوقت لكثرة عددها⁽¹⁾. وفي قول القلقشندي ما يؤكد كثرة المدارس إبان ذلك العهد، فهو لاء السلاطين بنوا من المدارس - «ماملأ الأخطاط وشحنها»⁽²⁾.

أ- المدرسة القمحية:

أشار المقرئزي إلى موقعها ومناسبة تسميتها قائلاً: «هذه المدرسة بجوار الجامع العتيق بمصر كان موضعها يعرف بدار الغزل وهو قيسارية يباع فيها الغزل، فهدمها السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب وأنشأ موضعها مدرسة للفقهاء المالكية وكان الشروع فيها النصف من محرم سنة 566هـ، وجعل أوقافا كانت منها ضيعة بالفيوم تغل قمحا كان مدرسوها يتقاسمون، ولذلك صارت لا تعرف إلا بالمدرسة القمحية»⁽³⁾.

يذكر ابن خلدون أنه هلك بعض المدرسين بمدرسة القمحية بمصر، التي هي من وقف السلطان صلاح الدين، فولى بالتدريس مكان الشيخ الذي سبقه بمرسوم شريف سنة 786هـ⁽⁴⁾.

وفي موضع آخر، يذكر ابن خلدون أنه في أول وروده على القاهرة، شفر مدرسة بمصر هي من إنشاء صلاح الدين، وقفها على المالكية يتدارسون بها الفقه، ووقف عليها أراضي من الفيوم تغل القمح، فسميت لذلك القمحية، كما وقف أخرى على الشافعية هنالك، ولما توفي مدرستها حينئذ، ولاه السلطان تدريسها⁽⁵⁾. هذا ويؤكد المقرئزي على هذه الحادثة في كتاب السلوك (حوادث سنة 786هـ): «وفي 25 محرم، دَرَّس شيخنا أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون بالمدرسة

(1) يعلق د. عبد الهادي النازي فيقول «كان عدد المدارس بمصر على ذلك العهد يتراوح بين الثلاثة، والأربعين. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 203، تعليق 84.

(2) القلقشندي، أبو العباس أحمد، ت 832هـ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة، (1913-1919م)، ج 3، ص 367-368.

(3) المقرئزي، الخطط، ج 2، ص 364.

(4) ابن تاووت، التعريف بابن خلدون ورحلته، ص 272.

(5) المصدر نفسه ص 305.

القمحية بمصر، عوضاً عن علم الدين سليمان البساطي بعد موته، وحضر معه الأمير لطيفاً الجوباني، والأمير يونس الدوادار، وقضاة القضاة الأعيان⁽¹⁾.

ب- المدرسة الصلاحية أو الناصرية بالقرافة:

هذه المدرسة أنشأها السلطان صلاح الدين الأيوبي بإزاء ضريح الإمام الشافعي في عام (575هـ / 1179م)، وعرفت بمدرسة الشافعي أو مدرسة «الخبوشاني»⁽²⁾، وكانت وفقاً على الشافعية، والتي كانت تعد تاج مدارس ذلك العصر، وقد زار ابن جبير هذه المدرسة، وكان العمل مازال جارياً فيها في أواخر ذي الحجة من عام (578هـ / 1183م)، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «وبنى بإزائه مدرسة لم يعمر بهذه البلاد مثلها لا أوسع مساحة ولا أجمل بناء، يخيل لمن يتطوف عليها أنها بلد مستقل بذاتها بإزائها الحمام الذي من مرافقها والبناء فيها حتى الساعة، والنفقة عليها لا تحصى. تولى ذلك بنفسه الشيخ الإمام الزاهد العالم المعروف بنجم الدين الخبوشاني، وسلطان هذه الجهات: صلاح الدين يسمح له بذلك كله، ويقول: «زد احتفالاً وتأنقاً وعلينا القيام بمؤونة ذلك كله»⁽³⁾.

وذكر التجيبي أنه لما زارها كانت عامرة بطلاب العلم بقوله: «وتتصل بها مدرسة (بنية الشافعي) هائلة عظيمة الساحة، كثيرة المساكن والمرافق، عامرة العلم»⁽⁴⁾، بينما يذكر البلوي أنه بإزاء هذا المسجد العظيم (مشهد الإمام الشافعي) مدرسة مختلفة الصنعة وسامية المنية، أعظم المدارس اتساعاً، وأعلاها سموا وارتفاعاً منها

(1) المقرئ، السلوك (حوادث سنة 786 هـ).

(2) أبو البركات نجم الدين محمد بن الموفق الخبوشاني الشافعي، ولد بنواحي نيسابور سنة 518هـ، وأدركه أجله بالقاهرة سنة 578هـ. وبنيت المدرسة بأستدعاء الشيخ أبو البركات الخبوشاني لفقهاء وأصحاب الشافعي وذلك في شهر رمضان سنة خمس وسبعين وخمسمائة أنظر إلى: السيوطي، الوفيات، ج 2، ص 295 - 296، ج 3، ص 374 - 375. أبي المحاسن، النجوم الزاهرة، ج 6، ص 115. المقرئ، الخطط، ج 2، ص 400 - 444 - 461 - 462.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 20.

(4) التجيبي، استفاد الرحلة، ص 145.

من المنازل الرفيعة، والرواتب الموقفة، والمياه الجارية، ما يقر العين ويملاً اليد بأعين ويريك ذوائب الذهب في سبابيك اللجين»⁽¹⁾.

ج - دار الحديث الكاملية:

أنشأها الملك الكامل محمد بن العادل الأيوبي لدراسة الحديث الشريف، كان ذلك في عام (622هـ / 1225م)⁽²⁾، وقد وقفها الكامل على المشتغلين بالحديث النبوي ثم من بعدهم على فقهاء الشافعية، وكان أول من ولى التدريس في الكاملية الحافظ أبي الخطاب عمر بن حسن الأندلسي المعروف بابن دحية (ت 633هـ / 1235م) وكان بصيراً بالحديث، معتياً به، وتأدب الملك الكامل على يديه⁽³⁾.

ومن الرحالة الذين زاروا المدرسة الكاملية العبدري الذي نزل بها ولم يستطع الرقود فيها، وذلك لموضعها في السوق الذي يغص بصياح الباعة وهم يبيعون طول الليل⁽⁴⁾.

وقد أكد المقرئزي على موضع المدرسة في السوق حيث يقول: «وكان موضع المدرسة سوقاً للرفيق وداراً تعرف بابن كستول»⁽⁵⁾.

كما أشار العبدري بأنه التقى بصاحب المدرسة الكاملية وهو عالم الديار المصرية تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي ويعرف بابن دقيق العيد الذي أجاز له جميع ما حدث به من مسموعاته وجميع ما صدر عنه من نظم ونثر⁽⁶⁾.

(1) البلوي، تاج الفرق، ج 7، ص 225-226.

(2) المقرئزي، الخطط، ج 2، ص 375، وذهبت بعض المصادر إلى أنها أنشئت في عام 621هـ 1224م. انظر: ابن أبياس، النجوم الزاهرة، ج 6، ص 258، السيوطي، حسن المحاضرة، ج 2، ص 262.

(3) السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 355، عبد الرحمن زكي، القاهرة تاريخها وأثارها، ص 97، أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها، ج 2، ص 55.

(4) العبدري، الرحلة، ص 128.

(5) المقرئزي، الخطط، ج 2، ص 375.

(6) العبدري، الرحلة، ص 138-139.

بينما يذكر ابن رشيد بأنه عند إقامته بمصر التقى بشيخه قطب الدين القسطلاني بمدرسة الحديث الكاملية وذلك في عام 685هـ⁽¹⁾.

ويبدو أن أكثر ما استرعى انتباه الرحالة في هذه المدرسة شيوخها المعروفين، ولعل هذا ما يؤكد أن السلاطين كانوا يتخيرون أحسن الأساتذة ممن طبقت شهرتهم العالم الإسلامي في تولي شئون المدرسة، وذلك لمنزلتها العلمية، وخصوصا في علم الحديث النبوي الشريف.

د- المدرسة الصالحية:

نسبت إلى مؤسسها الملك الصالح نجم الدين أيوب الذي وضع أساسها في 14 ربيع الأول (640هـ / 1242م)، وقد أقامها مكان قصر الفاطميين الشرقي، ووقفها على المذاهب الأربعة، ورتب فيها دروسا لهذه المذاهب في عام (641هـ / 1243م)⁽²⁾. وتعتبر هذه المدرسة من أولى المدارس في إتاحة الفرصة للحنابلة، كي يسهموا بجهودهم في حركة الإحياء السني في مصر، ذلك أنهم حتى تاريخ إنشاء هذه المدرسة لم يهتم الأيوبيون الأولون بإنشاء مدارس لها⁽³⁾. يشير ابن خلدون إلى أهمية ومكانة هذه المدرسة في القرن الثامن الهجري، إذ كانت محلا لقاضي القضاة المالكي المخول من السلطان في عقد مجلس القضاء وإصدار الأحكام فيها.

وقد اختص السلطان ابن خلدون ليقوم مجلس الحكم بهذه المدرسة بعد عزل القاضي المالكي سنة 786هـ. يقول ابن خلدون: «فلما عزل هذا القاضي المالكي سنة ست وثمانين، اختصني السلطان بهذه الولاية...، وبعث من كبار الخاصة من أقعدني بمجلس الحكم بالمدرسة «الصالحية» بين القصرين، فقامت بما دفع إلى من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمتني عليه من أحكام الله»⁽⁴⁾.

(1) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 343.

(2) المقريزي، الخطط، ج 2، ص 374، 375. عبد الرحمن زكي، القاهرة تاريخها وأثارها، ص 97، 98.

(3) د. عبد المجيد، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني، ص 236، 237.

(4) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، ص 273.

وقد أكد المؤرخ المقرئى هذه الحادثة في مؤلفه⁽¹⁾، يقول: «وفي تاسع عشر (جمادي الثانية)، أَسْتُدْعِي شيخنا أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون إلى القلعة، وفوض إليه السلطان قضاء المالكية، وخلع عليه، ولقب «ولسي الدين»، وأقرئ تقليده في المدرسة الناصرية بين القصرين على العادة»⁽²⁾.

هـ- المدرسة الطبرسية:

كانت ملحقة بالأزهر، أنشأها الأمير علاء الدين طبرمس الخازندار نقيب الجيوش وقرر بها درسا للشافعية، تأنق في رخامها وتذهيب سقفها حتى جاءت في أبداع زي وأحسن قالب، وقد بلغت النفقة عليها جملة كثيرة. تم بناؤها عام (709هـ / 1309م) وكان بها خزانة كتب⁽³⁾.

ينفرد ابن رشيد بذكر هذه المدرسة من دون الرحالة المغاربة، حينما سجل لقاءه مع الفقيه الإمام الأوحى المفتي السيد الشريف شرف الدين الكركي بالمدرسة الطبرسية⁽⁴⁾.

و- المدرسة الظاهرية:

أنشأ السلطان الظاهري بمرس المدرسة الظاهرية عام (662هـ / 1264م)، ورتب بها لتدريس الشافعية تقي الدين بن رزين، وللحنفية محب الدين عبد الرحمن، ولتدريس الحديث الحافظ شرف الدين الدمياطي، ووقف بها خزانة كتب⁽⁵⁾، وهذه المدرسة من أجل مدارس القاهرة، إلا أنها قد تقادم عهدا فرثت، ولكن تنازع الحنفية تارة والشافعية تارة أخرى وأولاد الظاهر، أدى إلى ضعفها وفساد أمرها⁽⁶⁾.

(1) المقرئى، السلوك فى حوادث 786 هـ.

(2) المقرئى، الخطط، ج 2، ص 382. عبد الرحمن زكى، القاهرة تاريخها وآثارها، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 383.

(4) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 343.

(5) المقرئى، الخطط، ج 2، ص 378 - 379.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 379.

أشار العبدري بأنه عند إقامته بالقاهرة أنزله شيخه شرف الدين الدمياطي بالمدرسة الظاهرية (660هـ / 1262م) في (علو منها مليح)⁽¹⁾.

وهذا يفيدنا في أن المدرسة كان بها بيوت (خلاوي) للطلاب مرتفعة على سطحها العلوي⁽²⁾.

ز- المدرسة الناصرية:

أشار البلوي بأنه قرأ في المدرسة «الناصرية» (نسبة للسلطان الناصر محمد بن قلاوون) الواقعة في القاهرة المعزية (695هـ / 1295) على يد شيخها أبي الأصمغ عيسى بن مخلوف المغيلي⁽³⁾. وقد وفق البلوي في تحديده لموقع المدرسة، حيث يوجد مدرسة أخرى تعرف بالاسم نفسه⁽⁴⁾.

ح- المدرسة الصرغتمشية:

بناها الأمير سيف الدين صرغتمش الناصري⁽⁵⁾ عام (757هـ / 1356م)، وخصصها للفقهاء الأحناف، ورتب بها دروساً للحديث وهي ملاصقة لجامع أحمد بن طولون، وقال أدباء العصر فيها شعر كثير⁽⁶⁾. ويذكر ابن خلدون أنه شغرت وظيفة الحديث بمدرسة «صلغتمش» فولاه إياها السلطان الظاهر بدلاً من مدرسة (الظاهرية)، وذلك في محرم سنة 791هـ، وقد قام في ذلك اليوم على العادة بخطبة بليغة⁽⁷⁾. كما قرر للقراءة في هذه المدرسة كتاب (الموطأ) للإمام مالك بن أنس رضي الله عنه،

(1) العبدري، الرحلة، ص 133 - 234.

(2) محمد الكحلوي، آثار مصر الإسلامية في كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين، ص 95.

(3) البلوي، تاج المفقوق، ج 7، ص 236.

(4) تعرف كل من المدرسة التي شيدها صلاح الدين بجوار ضريح الإمام الشافعي والمدرسة التي شيدها السلطان الناصر محمد بمدينة القاهرة باسم مدرسة الناصرية. المقرئزى، الخطط، ج 2، ص 363، 383.

(5) هو أمير رأس النبوة، جليه الخواجة الصواف عام 373هـ فاشترى الناصر قلاوون، توفي سجيناً بالإسكندرية سنة 759هـ. أنظر إلى: المقرئزى، الخطط، ج 2، ص 404 - 405.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 403، 404. عبد الرحمن زكى، القاهرة تاريخها وآثارها، ص 130.

(7) ابن خلدون، التعريف ببلن خلدون ورحلته، ص 323.

ذلك لأنه من أصول السنن وأمهات الحديث، وأصل مذهبية ابن خلدون الذي عليه مدار المسائل ومناط الأحكام وإلى آثاره يرجع الكثير من فقهه⁽¹⁾.

ط- المدرسة الظاهرية:

بناها الملك الظاهر أبو سعيد برقوق⁽²⁾ أول ملوك الجراكسة في سنة 794هـ، وكانت تستخدم كمدرسة وخانقاه، توفي مؤسسها قبل إتمامها، فأكملها ابنه الناصر فرج سنة (813هـ / 1410م)⁽³⁾.

يذكر ابن خلدون أنه بعد ما فرغ السلطان من اختطاط مدرسته (المدرسة الظاهرية) بين القصرين، جعل فيها مدافن أهله، وعين له فيها تدريس المالكية، فأنشأ خطبة⁽⁴⁾، وذلك في يوم مفتتح التدريس على ما جرت العادة في ذلك⁽⁵⁾.

أما المقرئ فيؤكد على موقعها بين القصرين فيما بين المدرسة الناصرية، ودار الحديث الكاملية⁽⁶⁾، إلا أنه يضمنها في مدونه من الخوانق وليس من المدارس، كما حصل عند المدارس الأخرى في العهد المملوكي.

أما المدارس الأخرى في مدن مصر، فلم تكن أقل شهرة من الناحية الفكرية والعمرانية. ولم تستأثر مدينة القاهرة وحدها ببناء المدارس السلطانية، إذ وجد في مدونة الرحالة ابن بطوطة ما يشير إلى أن مدن مصر هي الأخرى وقراها كانت تحفل بالعديد من المدارس العلمية. على الرغم من ندرة المعلومات في رحلته

(1) المصدر نفسه، ص 328.

(2) برقوق الظاهر أبو سعيد الجركسي، تولى تدبير المملكة في عهد الصالح حاجي بن الأشرف شعبان، ثم انفرد بحكم سلطنة المماليك بعد خلع الصالح حاجي. وبإيعاز الخليفة والقضاة والأمراء، ولكن الوضع لم يستقر له، واعد الصالح حاجي إلى الحكم عقب المنصور، لكن تمكن برقوق من عزل المنصور حاجي وجلس على كرسي السلطنة سنة 794هـ / 1392م، إلى أن توفي سنة 801هـ / 1399م. انظر السخاوي، الضوء اللامع، ج 3، ص 10 - 12.

(3) عبدالرحمن زكي، القاهرة تاريخها وأثارها، ص 166.

(4) أنظر إلى نص الخطبة: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص 313.

(5) المصدر نفسه، ص 313 - 319.

(6) المقرئ، الخطط، ج 2، ص 418.

عن المدارس المملوكية في القاهرة، والتي كانت تشكل أحفل المدارس العلمية وقتذاك، إلا أنه أمدنا بمعلومات في غاية الأهمية عن بعض مدارس مدن الصعيد المصري منها: مدرسة تقي الدين بن السراج بمدينة أخميم، وقد نزل بها، وعابن بعض المتصوفة، وهم يقرءون في كل يوم بعد صلاة الصبح حزباً من القرآن، ثم يقرءون أورد الشيخ أبي الحسن الشاذلي، وحزب البحر⁽¹⁾.

ومنها: المدرسة المالكية في مدينة «قوص»، والتي كان يدرس بها الفقيه بهاء الدين بن عبد العزيز، والفقيه برهان الدين إبراهيم الأندلسي وله فيها زاوية عالية⁽²⁾.

ومنها أيضاً: المدرسة السيفية بمدينة قنا، والتي سجل فيها لقاءه مع شهاب الدين أحمد حفيد أحد أصحاب البراهين العجيبة، والكرامات الشهيرة عبد الرحيم القناوي⁽³⁾.

ويبدو أن الأمر التبس على ابن بطوطة بخصوص هذه المدرسة، فالمعروف لدى إحدى المصادر التاريخية أنها أسست بالقاهرة، فقد كانت داراً فسكنها شيخ الشيوخ صدر الدين محمد بن حموية، وبنيت في وزارة صفى الدين عبد الله بن علي بن شكران، ووقفها وولى فيها عماد الدين ولد القاضي صدر الدين، هذا اسمه، طغتكين بن أيوب أخو صلاح الدين الأيوبي⁽⁴⁾.

نخلص مما سبق أن نصوص الرحالة قد ساهمت في وصف بعض مدارس القاهرة والمدن الأخرى والمملوكية، كما حفظت لنا العديد من أسماء المدارس المندثرة، وأسماء من كان يدرس بها على حسب ما لوحظ في وصف ابن بطوطة تجاه الصعيد المصري.

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 229.

(3) لعله الشيخ عبدالرحيم أحمد بن حجسون القناني المتوفى عام 592 هـ، مغربي الأصل ولد في إحدى قرى سبته، أقام سبع سنين في مكة، واستقر في قنا. الزركلى، الأعلام، ج 4، ص 118.

(4) المقرئى، الخطط، ج 2، ص 368.

4. مدارس الحجاز:

عرفت الحجاز بالتعليم قديماً منذ صدر الإسلام، وقد اشتهر بمكة والمدينة عدد كبير من التابعين في الحرمين الشريفين وكانوا يتلقون من الصحابة الكرام، إلا أن إنشاء المدارس لم يبدأ إلا في الربع الأخير من القرن السادس الهجري⁽¹⁾.

كثرت المدارس في مكة والمدينة كثرة واضحة، وذلك اعتماداً على ما أورده الفاسي في كتابه «شفاء الغرام»، حينما أفرد فصلاً كاملاً للمدارس بمكة، فقد عددها وذكر لنا الكثير منها⁽²⁾. إلا أن هناك ندرة في مدونات الرحلات المغربية والأندلسية في ذكر المدارس الحجازية، ويبدو أن اهتمام الرحالة انصب على عمارة الحرمين الشريفين والآثار المقدسة المباركة، الأمر الذي جعلهم يصرفون النظر عن المدارس القائمة آنذاك، خصوصاً في القرن السابع والثامن الهجريين.

أ. المدرسة المظفرية أو المنصورية:

وقفها في مكة الملك المنصور نور الدين عمر بن علي بن رسول ملك اليمن على الفقهاء الشافعية سنة 641هـ / 1243م⁽³⁾، ويبدو أنها كانت مدرسة عظيمة وقف عليها الأوقاف الجليلة، يقول عنها الخزرجي: «بحيث يغبطه عليها سائر الملوك». هذا وقد رتب فيها مدرساً ومعيداً وطلاباً وإماماً ومؤذناً ومعلماً وأيتاماً يتعلمون القرآن، ووقف على الجميع أوقافاً للإنفاق عليهم وتسد متطلباتهم⁽⁴⁾.

وقد درس بهذه المدرسة إمام المالكيين بالحرم المكي أبو البركات القسطلاني⁽⁵⁾. لأنها كانت مدرسة شافعية المذهب والفقهاء فيها شافعي.

(1) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 1، ص 431، 526.

(2) أنظر إلى: الفاسي، شفاء الغرام، ص 328-329.

(3) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 246. الفاسي، العقد الثمين، ج 1، ص 117.

(4) الخزرجي، المسجد المسبوك، ص 242.

(5) الفاسي، العقد الثمين، ج 2، ص 230.

وذكر التجيبي أن الملك المنصور عمر بن علي بن رسول بنى مدرسة، وجعل لها بابا داخل المسجد الحرام بين باب العمرة وباب إبراهيم⁽¹⁾.

أما العبدري فذكر نفس المدرسة بنفس مكانه، وأفاد أنها «مدرسة مليحة»، غير أنه طلب السكن فيها فلم يستطع لضيق دورها، وعندما سأل عن صاحب المدرسة قيل له هو: حفيد الشيخ الفقيه محب الدين الطبري، وهو فتى حديث السن⁽²⁾، أما ابن بطوطة فيذكر المدرسة في أثناء مجاورته بمكة، وأوضح أن مؤسسها هو والد السلطان يوسف بن رسول المعروف بالملك المظفر⁽³⁾. وهنا التبس الأمر على ابن بطوطة فبانى المدرسة هو والد السلطان يوسف، وربما يرجع سبب اللبس إلى أن السلطان يوسف قد يكون اضاف إليها بعض الإضافات المعمارية، مما جعل ابن بطوطة يعتقد أنه المؤسس لها⁽⁴⁾. لوحظ أن هذه المدرسة كانت مثار انتباه الرحالة، إذ اكتفوا بذكرها دون غيرها، ولعل مرد ذلك إلى عظمة هذه المدرسة من الناحية العلمية والعمرانية من دون باقي المدارس، والغريب أن كتب الرحلات المغربية أغفلت ذكر بعض المدارس التي كانت معاصرة لرحلاتهم، علماً بأن المصادر التاريخية المعاصرة قد أشارت إليها.

ب- مدرسة الزنجيلي:

وقفها الأمير عثمان الزنجيلي صاحب الرباط بمكة على الحنفيين فقط عام 579هـ / 1184م. عند باب العمرة، ووقف عليها الأوقاف في اليمن منها دور ودكاكين وعقارات في عدن⁽⁵⁾. ويبدو من المرجح أنها أوقفت سنة 580هـ / 1184م، فابن جبير حج وجاور في تلك السنة ولم يشر إليها، إذ إنه من المعاصرين لبنائها، فكل ما أورده عن الزنجيلي أنه ابنتى دارا بمكة المكرمة⁽⁶⁾.

(1) التجيبي، مستفاد الرحلة، ص 462، 246.

(2) العبدري، الرحلة، ص 174.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 378.

(4) الفاسي، العقد الثمين، ج 7، ص 489.

(5) الخزر جي، المسجد المسبوك ص 187. الفاسي، العقد الثمين، ج 1، ص 117.

(6) ابن جبير، الرحلة، ص 128.

ولم يرد ذكر هذه المدرسة في كافة مدونات الرحالة، ربما لعدم شهرتها أو لتغيير اسمها، خصوصاً وأن ابن فهد يذكر أنها أصبحت تعرف بدار «السلسلة»، وأصبحت بيد بعض أشرف مكة⁽¹⁾.

الجدير بالملاحظة أن الرحالة المغاربة حرصوا على طلب الاستزادة العلمية من العلماء والفقهاء في المسجد الحرام وليس بالمدارس المنتشرة بمكة⁽²⁾، هذا إلى جانب أماكن أخرى مثل بيوت العلماء وغيرها⁽³⁾.

أما المدارس بالمدينة المنورة، فلم نجد لها ذكراً في مدونات الرحالة المغاربة والأندلسيين، عدا ما أشار إليه البلوي، في ذكر مدرسة لم يشر إلى اسمها ولا سنة وقفها. وكل ما وصلنا من معلومات عنها أنها تقع مقابل باب الرحمة⁽⁴⁾. ويبدو واضحاً أن أماكن الدرس والتلقي بالمدينة تقام بالحرم النبوي الشريف، وقليل منها في منازل العلماء⁽⁵⁾.

(1) ابن فهد، تحاف الوري، ج 2، ص 549.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 138، 141، 165، 183، وما بعدها. التجيبي، استفاد الرحلة، ص 235، 242، 257.

(3) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 129 - 130.

(4) البلوي تاج الفرق، ج 1 ص 287.

(5) ابن رشيد ملء العيبة، ج 5، ص 21، 23، 29، 37، 42، 60، 66. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 292، 249.

ثالثاً: العلم والعلماء في كتب الرحلات:

(المؤلفات والإجازات وابرز العلماء)

إذا كانت كتب الرحلات في طابعها العام تتجه إلى تسجيل وتدوين المسالك والحوادث وتحفل بوصف المعالم والمواقع التي نزل بها الرحالة، فإنها في نفس الوقت مذكرات يومية مكتوبة تتناول المواد العلمية وأسماء الشيوخ وطرق التدريس، يتتبع فيها الرحالة نشاطات التأليف والتصنيف، ويورد النصوص والبرامج والسماعات، وينتهي بما استفاده من دروس ومعلومات وما حصل عليه من إجازات ومرويات، ومن أشهرها:

1- رحلة العبدري: امتاز العبدري عن غيره من الرحالة بصراحته وجرأته في وصف المراكز العلمية التي زارها، فلا يكاد يدخل حاضرة إلا ويسبقه الشوق والتلهف إلى معرفة أعلامها ومنتوجها الفكري، وسرعان ما يتحول التلهف إلى غضب ونقمة عندما يجد المجالس فارغة وآثار العلم مندرسة. لقي العبدري في رحلته إلى تلمسان الشاعر ابن خميس⁽¹⁾ (ت 708 هـ)، فركن إليه واخذ عنه، وذاكره في اللغة والأدب والعروض، وسجل بعضاً من شعره في الرحلة، ونقل عنه ما وجدته مقيداً من شيوخ أبي بكر بن خطاب المرسي⁽²⁾، ويفتنم العبدري أيام مقامه القصير في بجاية فيأخذ عن شيخها أبي عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي⁽³⁾ (ت 699 هـ) ثم يتابع السير إلى قسنطينة فيصف معالمها وآثارها، ويلقى شيخها ابن باديس، وقد أعجب العبدري بتونس كغيره من الرحالة، فكانت إقامته بها أطول، خصوصاً أثناء إيباه، إضافة إلى جمالها الطبيعي، عرفت المدينة بكثرة شيوخها وأعلامها، فلم يترك عالماً

(1) ترجمته في الإحاطة، ج 2، ص 258.

(2) ترجمته في الإحاطة، ج 2، ص 426.

(3) الرحلة، ص 13.

إلا واخذ عنه واستجازه لابنه محمداً ولنفسه، والحق أن تونس كانت عاصمة
الحفصيين الذين ورثوا مجد الموحدين، ولجأ إليها كثير من أعلام الأندلس،
وازدهرت فيها الحركة الفكرية، وأخذ العبدري عن أبي محمد بن الهارون
الطائي⁽¹⁾ (ت 702 هـ)، وأبي جعفر اللبلي، وأبي العباس بن الغمار⁽²⁾ (ت
693 هـ)، وأبي الحسن بن رزين⁽³⁾، والخلاسي⁽⁴⁾ وغيرهم.

ومن تونس توجه إلى القيروان، فاتصل بالشيخ عبدالرحمن الدباغ⁽⁵⁾ صاحب
كتاب معالم الإيمان، ومنها بعث قصيدة إلى ابنه محمد ينصحه فيها ويتشوق إليه،
وفي الإسكندرية اتصل بالشيخ أبي الحسن بن المنير⁽⁶⁾ (695 هـ)، والنور ابن
حباسة⁽⁷⁾، واخذ في القاهرة عن كبار أعلامها، رغم أنه اخذ على علمائها انشغالهم
بالمنطق قائلاً: «ومن الأمر المنكر عليهم، والمنكر المؤلف لديهم تدارسهم لعلم
الفضول وتشاغلهم بالمعقول عن المنقول» واستفاد العبدري من ابن دقيق العيد⁽⁸⁾
(ت 702 هـ)، ومن شرف الدين الدمياطي⁽⁹⁾ (ت 705 هـ) وأجازه.

ولم يستفد العبدري من شيوخ مكة والمدينة، ربما لانشغالهم بأمور الحج
إلا من شيخ واحد أجازه في كل ما يرويه لفظاً وهو عفيف الدين أبو محمد بن
مزروع البصري التمار⁽¹⁰⁾ (ت 696 هـ). وعند عودته، مر على تونس وجلس إلى
شيوخها من جديد، وجدد العهد بأسانيدهم ومروياتهم، كما اتصل بشيوخ آخرين

(1) الرحلة، ص 42.

(2) المصدر نفسه، 240.

(3) المصدر نفسه، 252.

(4) المصدر نفسه، 244.

(5) المصدر نفسه، ص 66.

(6) المصدر نفسه، ص 100.

(7) المصدر نفسه، ص 93.

(8) المصدر نفسه، ص 138.

(9) المصدر نفسه، ص 132.

(10) المصدر نفسه، ص 207.

عرفهم كأبي العباس الغماز الخزرجي البلنسي وأبي الحسن بن إبراهيم التجاني الذي روى عنه بعض قصائد ابن الأنبار وحازم القرطاجني وغيرهما. وتمتاز رحلة العبدري بكونها مليئة بالأشعار وخاصة النبويات، وهذا اللون الأدبي الأكثر تداولاً والتصاقاً بعلوم الحديث يعكس القيمة العلمية للعصر وللرحلة الشعرية العبدرية على وجه الخصوص.

2 - رحلة ابن رشيد: إذا كانت شخصية العبدري أثناء الرحلة قلقة مستعجلة للرجوع إلى الوطن والحنين إليه⁽¹⁾، فإن ابن رشيد كانت رغبته قوية في لقاء الشيوخ والبحث عن الرواية العالية، وهي صفة العلماء المشاركين حتى نعت بشيخ المحدثين الرحالة.

ومن المعلوم أن ابن رشيد رحل في عنفوان شبابه، وكان بارعاً في علم العربية والبيان والآداب والفقه والحديث والأصول، نجده يناظر أهل كل فن من هذه الفنون، ويطلع على أمهات الكتب، وإن كانت رحلته لا تخرج عن سابقتها في استعراض الإنشادات الأدبية والمراجعات الشعرية التي تتم عادة بين الشيوخ خاصة، وأن الطريق التي مر منها العبدري بدءاً من بجاية هي نفسها الطريق التي سلكها ابن رشيد.

إلا أن هذه الرحلة احتوت بخلاف الرحلات الأخرى على فوائد علمية وأدبية، سواء بحجمها أو بمادتها الفنية والمتنوعة، وقد وصف ابن رشيد في سرد هذه المؤلفات في آخر رحلته بقوله: «ولما أنعم الله سبحانه بتيسير الغرض، من هذا التقييد الذي تسنى ببركة التوجه لأداء المفترض. أني لم أكن قصدت به مقصد التصانيف المهذبة، ولا التأليف المرتبة وإنما قيده بحسب ما يسر لي مما كنت كتبه على ظهور الكتب، وفي بطون البطائق مما قيد للتذكاري تلك المعاهد اللائحة الأنوار، فقصدت أن أضم بدده، وأجمع عدده، وأكثره وقع على غير روية، بل وفق ما سمحت به السجية، فبحسب ذلك، ربما وقع فيه من أفراد الشيوخ، مقدماً من غيره أحق بالتقديم منه»⁽²⁾. يبدو أن ابن رشيد لم يقصد التأليف والتبويب

(1) انظر مثلاً الرحلة العبدرية، الصفحات 72، 128، 279 وغيرها.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص.

والتهذيب في ذكر أسماء الشيوخ، بل قدّم وأخر حسب ما لقيه في طريقه أثناء رحلته، ولعله السبب الذي دفع تلميذه عبدالمهيمن الحضرمي إلى كتابتها من مسوداتها وتخليصها.

أقام ابن رشيد بتونس مدة قضاها في التردد على مشايخها وتقييد الفوائد عنهم في مختلف الفنون، وخاصة في علم الحديث، وأورد كل ذلك في رحلته مع تراجم كل من لقيه من العلماء والأدباء، ومما يدل على ضبطه وإتقانه ومعرفته بعلم الحديث وطرق الإسناد أنه قلما يمر به حديث فيه انقطاع أو علة أو تحريف لمتن أو إسناد، إلا ويقف عنده وينبه على الصواب فيه، مقارناً محتجاً برواية غيره ممن أخذ عنه لنفس الحديث حتى يتبين الصبح لذي عينين، والأمثلة على ذلك كثيرة، فمنها هذا الحديث من الجزء المعروف بجزء أبي الجهم العلاء بن موسى الباهلي وهو ممن يروي عن الليث بن سعد وقد قرأه المترجم على الشيخة الصالحة الكاتبة فاطمة بنت إبراهيم البطائحي بالحرم النبوي.. قال ابن رشيد: قلت كذا سمعنا هذا الحديث على فاطمة عن نافع عن إبراهيم بن عبدالله بن معبد بن عباس أنه قال إن امرأة، وكذا رأيته في الأصل المسموع على ابن أبي مسعود الفارسي وفي غيره من الأصول، ولعله سقط فيه عن ابن عباس⁽¹⁾.

3 - رحلة البلوي: عرف البلوي منذ صباه بحبه للعلم والعلماء فقد خرج منذ ريعان شبابه باحثاً عن الإسناد العالي، فتعرف في غرناطة على صديق لازمته فترة هو ابن الحاج النميري المؤرخ المشهور، كما وطد علاقته مع ابن عبدالله الحضرمي الشاعر المعروف، ثم انتقل إلى سبتة التي كانت تعج بالعلماء باعتبارها صلة وصل بين المغرب والأندلس، ثم توجه إلى فاس وعاد إلى قنتورية موطنه الأصلي. وفي رحلته الحجازية، زاده حب العلم عطشاً لملاقة الشيوخ ومدارسة الكتب رغم أن هدفه كان حج بيت الله الحرام، فتعرف في تونس على علمائها من بينهم التعارسي، وأخذ عن الصدفي وابن عبدالستار وابن فران وابن عبدالسلام. ولما وصل الإسكندرية بعد عناء

(1) عبدالله كنون. ذكريات مشاهير رجال المغرب، دار الكتاب اللبناني. بيروت. ابن رشيد، ص 20 - 21.

بسبب نقص الماء في السفينة، بحث عن العلماء وأقام بمدريستها طالباً يحظى بعطف الشيوخ وتقديرهم بالأخذ والرواية واستنساخ الكتب. وعاد البلوي إلى الإسكندرية مرة أخرى ليكمل دراسته، ثم نزل ضيفاً بالقاهرة عند عالم الأندلس الكبير أبي حيان الذي كان بيته مأوى لرحالة الأندلس.

4 - رحلة ابن بطوطة: لا نعتقد أن ندرة المصنفات في رحلة ابن بطوطة تعود إلى ضعف تكوينه العلمي، ولا في قلة حماسه في لقاء الشيوخ والعلماء، بل سبب ذلك يعود إلى ضياع مذكراته المكتوبة أثناء عملية السطو التي تعرض لها، ودليلنا على ذلك أنه لما دخل تونس ونزل بمدرسة الكتبيين منها، وكان سلطانها يومئذ هو أبو يحيى بن أبي زكريا الحفصي، ومن أعلامها حينئذ ابن الغماز وابن عبد الرفيغ وابن قداح الهواري قال: «ومن عوائده أنه يستند كل جمعة بعد صلاتها إلى بعض أساطين الجامع الأعظم المعروف بجامع الزيتونة ويستفتيه الناس في المسائل، فإذا أفتى في أربعين مسألة انصرف». وقد حضر صلاة عيد الفطر بها ورأى بروز السلطان إلى الصلاة ثم خرج في ركب الحاج التونسي إلى الحجاز وكان أكثره من المصامدة قال: «فقدموني قاضياً بينهم»⁽¹⁾، فتوليته للقضاء خارج بلده دليل قاطع على كفاءته وعلمه، رغم ضعف أسلوبه.

فإذا تتبعنا أخباره نجده مولعاً بالفقه والحديث والتصوف، لا يزور مدينة إلا وذكر علماءها وفقهاءها وصلحاءها، فقد سمع بدمشق صحيح البخاري وأجازه بها عدد من العلماء والعالمات منهم ابن الشحنة الذي روي عنه البخاري في أربعة عشر مجلساً بقراءة البرزالي، كما سمع ببغداد مسند الدرامي، واتصل بعدد كبير من العلماء بمكة.

يحكي ابن بطوطة أنه نزل من مدينة بخاري في ربيع فتح أباد حيث أقام له شيخ المدينة حفلة كبرى، وهنا يذكر أنه قام بزيارة لقبر الإمام العالم أبي عبد الله البخاري مصنف الجامع الصحيح، وأفاد أنه قرأ منقوشاً على قبره ما يلي: «هذا قبر

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 168 - 169.

محمد بن إسماعيل البخاري، وقد صنف من الكتب كذا وكذا، قال: «وهكذا الأمر في سائر علماء بخارى يكتبون أسماءهم وأسماء تصانيفهم، وكنت قيدت كثيراً من ذلك، ولكنه ضاع مني من جملة ما ضاع لما سلّمني كفار الهند في البحر»⁽¹⁾.

ومن سمرقند انتقل ابن بطوطة لبلدة نسف التي ينتسب إليها الفقهاء والقضاة والمفسرون ذكر منهم أبا حفص عمر النسخي (ت 537 هـ) مؤلف كتاب المنظومة في المسائل الخلافية بين الفقهاء الأربعة⁽²⁾.

وقد أضاف في دمشق ثلاث عشرة إجازة أخرى إلى رصيده العلمي ويذكر الشيخ ابن تيمية ويحمل عليه قليلاً بقوله: «وكان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة، تقي الدين بن تيمية كبير الشأن يتكلم في الفنون، إلا أن في عقله شيئاً»⁽³⁾. وهذا يبدو طبيعياً لكون ابن بطوطة الفقيه المالكي الصوفي الشاذلي الذي أخذ الطريقة في الإسكندرية عن الشيخ ياقوت تلميذ أبي العباس المرسي. ويبرز ابن بطوطة في رحلته عناية بني مرين بالعلم واهتمامهم به، وكذا وصف الكتب المدروسة، فقال عندما تحدث عن أبي عنان: «وأما اشتغاله بالعلم فما هو أيده الله تعالى يعقد مجالس العلم في كل يوم بعد الصلاة الصبح، ويحضر لذلك أعلام الفقهاء، ونجباء الطلبة بمسجد قصره الكريم، فيقرأ بين يديه تفسير القرآن وحديث المصطفى صلى الله عليه وسلم، وفروع مذهب مالك رضي الله عنه، وكتب المتصوفة، وفي كل علم منها له القدح المعلى»⁽⁴⁾.

أما عن أبرز العلماء الإعلام الذين أخذ عنهم الرحالة فنذكر على سبيل المثال لا الحصر:

(1) رحلة ابن بطوطة، ج 3، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 38.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 316.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 4، ص 198.

1 - مكة المكرمة:

أ- أبو اليمن عبد الصمد بن عبد الوهاب بن الحسن بن هبة الله الدمشقي ابن عساكر (ت 686 هـ):

المعروف بابن عساكر الدمشقي، كان ناظماً للشعر، حسن الخط، عرف عنه بأنه ثقة فاضل عالم عابد زاهد، وقد جاور بمكة نحو أربعين سنة⁽¹⁾. وقد أفرد ابن رشيد صفحات كثيرة تحكي تفاصيل حياته. فعلى سبيل المثال: جهاده ضد الفرنجة عند نزولهم بمصر في العام المعروف بعام دمياط سنة 647 هـ / 1249 م⁽²⁾ يقول ابن رشيد: «أنه لما كان في وقعة دمياط عام هياط ومياط، واشتد الحال في بعض الأيام، تقدم رضي الله عنه للقتال مع رفيق كان له، وهبا أنفسهما له، فاستشهد رفيقه وخلص هو جريحاً بالعموم فقال: شيء وهبته لله فلا أرجع منه فغادر الأهل والوطن»⁽³⁾، ودفن بالبقيع.

ب- أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خليل العسقلاني (ت 689 هـ):

يكنى بأبي الفضل، ويلقب بالعلم ويعرف بابن الخليل المكي الشافعي، يعد من فضلاء مكة وفقهائها الثقات⁽⁴⁾. لقيه ابن رشيد وأثنى عليه مادحاً بقوله: «فقيه الحرم الشريف ومفتيه الصالح المبارك»⁽⁵⁾.

(1) السخاوي، التحفة اللطيفة، ج 3، ص 18-20. الفاسي، العقد الثمين، ج 5، ص 432-433.

(2) وقعة دمياط سنة 647 هـ / 1249 م. سار ملك فرنسا بعسكره. البالغ خمسين ألف مقاتل إلى دمياط، وكان الملك صالح قد أستعد فيها بالذخائر والآلات وجعل فيها بنى كننة، ولكتهم تراجعوا أمام الأعداء فدخلها الفرنسيون وجرت بينهم وبين المسلمين معركة عظيمة سقط فيها الكثير من القتلى. انظر إلى. أبو الفداء، تاريخ أبو الفداء، ج 3، ص 178-180. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 177، 13.

(3) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 145-146، 217-218.

(4) الفاسي، العقد الثمين، ج 3، ص 57-60.

(5) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 129.

ج - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن خليل العسقلاني رضي الدين (ت695هـ):

شيخ الحرم ومفتيه المعروف بإبن خليل الشافعي. سمع عنه ابن رشيد ونقل من كراماته بقوله: «ورضي الدين هذا أحد العلماء الأمرين بالمعروف والنهي عن المنكر. وله في ذلك مع أمير مكة (أبو نمى) حكايات ونوادير تحكى وتذكر. وقد انتهى الأمر به إلى أن سجنه. فرأى أبو نمى فيما يرى النائم بأن الكعبة، شرفها الله، تطوف بالمحل الذي سجن به رضي الدين. فوجه إليه وأطلقه واعتذر له⁽¹⁾. وقد ذكر ابن رشيد أن رضي الدين هذا هو الذي تدور عليه الفتيا في أيام الحج لماله من معرفة بالفقه الشافعي⁽²⁾.

د - نجم الدين محمد بن محيي الدين الطبري (ت730هـ):

مفتي مكة المكرمة وقاضيهما. تفقه وأفتى وتولى القضاء بعد أبيه فتره تزيد على خمس وثلاثين سنة، وكان نجم الدين شيخاً فاضلاً مشهوراً بعلمه في الفقه مقصوداً للفتوى من بلاد الحجاز وما حولها وإماماً للشافعية⁽³⁾. ذكر ابن بطوطة بأنه قاضي مكة ولقبه بالعالم الصالح العابد، وأثنى عليه بصفات جليلة مثل: كثرة صدقاته، ومواساته للمجاورين، وحسن خلقه، وكثرة عبادته، وإطالة مكوثه في المسجد الحرام، وقيامه بإطعام الأشراف والأعيان والفقراء والمجاورين، وخصوصاً في مولد الرسول صلى الله عليه وسلم. هذا وقد حظي القاضي نجم الدين بمكانة كبيرة لدى سلطان مصر الناصر بن قلاوون، إذ يعتبره وكيلاً عنه في توزيع صدقاته وصدقات أمرائه على أهل مكة المكرمة⁽⁴⁾. توفي بالمعلاة.

(1) المصدر نفسه، ص 129-131.

(2) المصدر نفسه، ص 131.

(3) الفاسي، العقد الثمين، ج 2، ص 271-272. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 6، ص 94-95.

(4) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 387 - 388.

هـ - جلال الدين محمد بن أحمد بن أمين بن معاذ الأقسهري
(ت 739هـ):

يلقب بالجلال ويكنى بأبي عبد الله وأبى طيبة جاور بالحرمين وسمع بهما الكثير،
له العناية بالحديث، إلا أنه وقع في أخطاء فاحشة في تخريجه⁽¹⁾، وألف كتاباً فيه أسماء
أموات البقيع سماه (الروضة)⁽²⁾. لقيه ابن بطوطة وأشار إلى مقعده عند باب إبراهيم
أحد أبواب المسجد الحرام⁽³⁾، وجاور في نهاية حياته بالمدينة إلى أن توفي بها.

و - محمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي بكر بن محمد الطبري
(ت 732هـ):

المعروف بالبهاء، تولى الخطابة في مكة عقب أبيه منذ سنة 704هـ / 1304م.
واستمر فيها إلى أن توفي، عرف بفضله ومروءته وكرمه وحسن خلقه. إضافة إلى
كونه ناظماً للشعر والنثر والخطب⁽⁴⁾، يصفه ابن بطوطة بأحسن الصفات، فهو يلقيه
بالفصيح المصقع وحيد عصره، وأنه أحد الخطباء الذين ليس في المعمور مثلهم
بلاغة وحسن بيان، وأضاف أنه يكتب لكل جمعة خطبة لا يكررها فيما بعد⁽⁵⁾.

ر - شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم
الشافعي (ت 750هـ):

يقال له أبو المكارم ابن الإمام رضي الدين الطبري المكي الشافعي. خلف
والده في الإمامة وتلقى العلم عند علماء مكة، وناب في القضاء عن ابن اخته القاضي
شهاب الدين الطبري، ودرس بالمدرسة المجاهدية بمكة واستمر إمام المقام
إلى وفاته⁽⁶⁾.

(1) الفاسي، العقد الثمين، ج 1، ص 286-287.

(2) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 3، ص 309. السخاوي، التحفة اللطيفة، ج 3، ص 460-465.

(3) رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 1، ص 379.

(4) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 4، ص 85. الفاسي، العقد الثمين، ج 2، ص 46-49.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 388.

(6) الفاسي، العقد الثمين، ج 3، ص 9-10. عواطف نواب، الرحلات المغربية الأندلسية، ص 277.

ذكر البلوي بأنه شيخ علم وذكاء، وشيخ حلم وحسن بشارة حافظ العلم
ودراية تعضدها رواية وسماع. وقد أثنى عليه كل من أخذ عنه وألف معجماً
لشيوخه⁽¹⁾ ودفن بالمعلاة.

ز- أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن ابن عبد الله القسطلاني المالكي
(ت 760هـ):

كان إمام المالكية بالحرم الشريف يكنى بأبي الفضل ويلقب بالضياء ويسمى
محمدًا واشتهر بخليل. تفقه على المذهب الشافعي على يد قاضي مكة نجم الدين
الطبري ثم تحول إلى المذهب المالكي وتلقى العلم عنه عدد كبير من التلاميذ مع
قيامه بالإفتاء⁽²⁾.

لقيه ابن بطوطة ونعته بأحسن الصفات، ثم أضاف أن عائلته من بلاد الجريد
من إفريقية (تونس)، وأن الأسرة تعرف ببني حيون⁽³⁾ وتمت ولادته وولادة أبيه
بمكة⁽⁴⁾. كما لقيه البلوي في رحلته يقول في نصه: «من أعظمهم قدراً وأرفعهم
خطراً وأشرفهم مكانه وذكرًا..... وكنت ممن استفاد في مناسك حجة تفقهاً
ومعانية بين يديه فانتفعت به أعظم الانتفاع، واستفدت بالالتزام، وسمعت عليه
وأجاز في جميع ما يحمله ويرويه إجازة تامة، مطلقه عامه»⁽⁵⁾ ودفن بالمعلاة.

(1) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 314.

(2) الفاسي العقد الثمين، ج 4، ص 327. السخاوي، التحفة اللطيفة، ج 2، ص 22.

(3) المعروف أن بني حيون من أصل أندلسي. فمنهم من استقر بفاس حيث لا يزال إلى الآن باب
من أبواب جامع القرويين يحمل اسم باب بن حيون. أنظر تعليق عبد الهادي التازي، رحلة
ابن بطوطة، ج 1 ص 388، هامش 189.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 388.

(5) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 313 - 314.

2 - المدينة المنورة

أ - أم الخير فاطمة بنت إبراهيم بن محمود البعلبكي المعروف بالبطلاني⁽¹⁾
(ت711هـ):

ولدت سنة (625هـ). لقيها ابن رشيد في المسجد النبوي الشريف، وذكر أنها قدمت في ركب الشام زائرة وحاجة، وأنها كتبت له خطها بالإجازة في جميع مروياتها، كما نعتها بالحياة، إذ إنها تسدل جلبابها على وجهها حياة وصوناً⁽²⁾.

ب - جمال الدين محمد بن أحمد بن عيسى الانصاري الخزرجي العبادي
(ت741هـ):

كان أحد رؤساء المؤذنين بالمسجد النبوي، ومن أحسن الناس صوتاً، وصنف تاريخاً مقيداً للمدينة المنورة أسماه «التعريف بما أنتست الهجرة من معالم دار الهجرة»⁽³⁾، أشار البلوي بعظم قدره وشأنه في المدينة المنورة بقوله: «ومن أعظمهم رياسة وأكرمهم سيادة وسياسة، الشيخ العالم الرئيس جمال الدين أبو عبد الله محمد المصري السعدي العبادي ذو الجادة والأصالة، والسيادة الماثورة والجزالة، عكف على إسماع الحديث وإقامة السنة، لقيته بالحرم النبوي الشريف تجاه الروضة المقدسة، فسمعت عليه كثيراً من حديث رسول الله ﷺ»⁽⁴⁾.

ج . أبو محمد عفيف الدين بن عبدالله بن أسعد اليافعي اليمني
(ت768هـ):

تلمذ على يد علماء عدن، وحفظ القرآن، وحج صغيراً، وساح في الأرض تنقلاً بين الشام والقدس والخليل ومصر والصعيد مواظباً على الحج، وجاور بالمدينة ثم استوطن مكة وتزوج بها⁽⁵⁾. لقيه البلوي بالمدينة وأسبغ عليه الصفات

(1) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج6، ص28. الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج4، ص495.

(2) ابن رشيد، ملء العيبة، ج5، ص21.

(3) السخاوي، التحفة اللطيفة، ج3، ص466. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج3، ص403-404.

(4) البلوي، تاج الفرق، ج1، ص293-294.

(5) الفاسي، العقد الثمين، ج5، ص104-110. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج6، ص210-212.

الجليلة فقال في وصفه: «أجل العلماء العابدين وأفضل الأولياء الزاهدين وأحفل الأدباء البلغاء الماجدين...، لقيته بالحرم الشريف وسمعت من لفظه الكثير من تأليفه الذي سماه (الإرشاد والتطريز في فضل ذكر الله وتلاوة كتابه العزيز)»⁽¹⁾. توفي بمكة

3 - القاهرة:

أ. قطب الدين أبو بكر محمد بن أحمد المصري القسطلاني (ت 686 هـ):

كان ممن جمع العلم والعمل، وألف في الحديث والتصوف، وولي مشيخة دار الحديث الكاملية⁽²⁾. لقيه ابن رشيد ووصفه بالشيخ الراوية الإمام المحدث الصوفي، وأخذ عليه لفظه وكتابه بمدرسة الحديث الكاملية بالقاهرة سنة 685 هـ، وروى عنه أشعاراً له ولغيره كما ذكر تأليفه ويقول عنه: «وكان له قدم ثابت في التصوف، وتسليك لطالبه، ومعرفة بكلام المشايخ وأحوال القوم، ومعرفة الحديث، وحفظ وإتقان»⁽³⁾.

ب - أبو الفتح محمد بن علي بن مطيع القشيري المنفلوطي ابن دقيق العيد (ت 702 هـ):

ولد في شعبان سنة 625 هـ، وتفقه على والده بقوص ثم تفقه على الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وولى قضاء الديار المصرية، ودرس فقه الشافعي في دار الحديث الكاملية وغيرها. وصنف التصانيف المشهورة منها «شرح العمدة» و«الإمام في الأحكام» و«الإمام» و«الاقتراح في علوم الحديث» و«الأربعين التساعية»⁽⁴⁾.

وصفه ابن رشيد بالإمام الأوحد العالم العلامة المجتهد مفتي الإسلام، ذي التصانيف الجليلة والمباحث الدقيقة، مدرس المذهبين (المالكي والشافعي)، وأول من لقيه بالمدرسة الصالحية بالقاهرة صدفة، وقد أبدى ابن دقيق إعجابه بابن

(1) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 291-293.

(2) السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 419. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص 524.

(3) ابن رشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 305-318.

(4) السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 317. ابن فرحون، الديباج المذهب، ص 324. ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6، ص 5. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص 513.

رشيد بعد أن تناظر في البسملية في قراءه الفاتحة في الصلاة، كما تكرر لقاءه به في المدرسة الفاضلية والمدرسة الكاملية، إذ كان ابن دقيق العيد يدرس بالأولى المذهبين، ويدرس علم الحديث بالثانية، ولقد أخذ ابن رشيد كثيراً من سماعات وحدثه بنظمه لنفسه⁽¹⁾، ويسجل العبدري لقاءه بالعلامة ابن دقيق العيد، ويلخص رأيه فيه بقوله: «لقيت منه حبراً يحق له اللقاء وبحراً من علم لا تكدره الدلاء... فهو الآن قطب مصر وعلمها»⁽²⁾.

ولقد أجاز ابن دقيق العيد للعبدري جميع ما حدث به من مسموعاته وجميع ما صدر عنه من نظم ونثر، وكذلك أجاز لولده محمد، ولم يكن هذا التقيد والإملاء من جانب واحد، فلقد أوقف العبدري تقي الدين على ما قيده في رحلته، إذ قيد منها ابن دقيق العيد وفاء الشقراطسي صاحب القصيدة المشهورة، وكتب عنه ما أملاه عليه من أخبار تتعلق بابن عبد الملك المراكشي⁽³⁾. وتوفي ودفن بالقرافة المصرية.

ج - شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن خلف الدمياطي: (ت705هـ):

ولد سنة 613 هـ، وتفقه وبرع في طلب الحديث، فرحل وجمع وألف وروى حتى صار أواحد وقته في ذلك الزمن، وعمل «معجم» شيوخه منه ألف وثلاثمائة شيخ، وكان إماماً حافظاً صادقاً، جيد العربية، غزير اللغة، واسع الفقه، رأساً في النسب كَيْساً متواضعاً. قال الذهبي: «سمعت أبا الحجاج المزني: وما رأيت أحداً أحفظ منه لهذا الشأن بقول: ما رأيت في الحديث أحفظ من الدمياطي»⁽⁴⁾. كتب عنه العبدري أحاديث مسنده، كما أنشده أشعاراً لنفسه ولغيره، وقد أجاز شرف الدين للعبدري ولأولاده ووقف على الاستدعاء لذلك، وهو الذي اعتنى به وأشرف على علاجه حين ورد العبدري على مصر راجعاً من الحجاز حيث أنزله في مدرسته وكلف به طبيباً ماهراً.

(1) ابن رشيد، ملء العيبة، ج3، 57 ب64-أ. ج5، ص325-330.

(2) العبدري، الرحلة، ص139.

(3) العبدري، الرحلة، ص138-140.

(4) السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص357. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج6، ص12. السيوطي، طبقات الحفاظ، ص512.

ومن الملاحظ أن العبدري استأنس من ذلك العلامة، إذ يفرد له وصفا في الهيئة والصورة والخلق ما لم يذكره عند الآخرين. يقول: «وهو شيخ وسيم أبيض ذو صورة مقبولة وهيئة حسنة وركانة وحسن خلق وسراوة سمت. ودراية جماعة مقيد ضابط حافظ»⁽¹⁾.

د- شمس الدين بن صفى الدين الحريري (ت 728 هـ):

ولد في صفر سنة 653 هـ. ولي قضاء دمشق ودرس بمدرسة الظاهرية ثم تولى القضاء بالديار المصرية... كان حريصا على تخليص الحقوق وفصل القضاء، ولا يقبل لأحد هدية! حدث عن ابن الصيرفي وأبن أبي اليسر والقطب بن أبي عصرون⁽²⁾.

قال عنه ابن بطوطة: «أنه شديد السطوة لا تأخذه في الله لومة لائم وكانت الأمراء تخافه، ولقد ذكر لي أن الملك الناصر قال يوما لجلسائه: إني لا أخاف من أحد إلا من شمس الدين الحريري»⁽³⁾. هذا ويضمنه ابن بطوطة في حكاية (الملك الناصر يقعد للمظالم) - مفادها أن الملك الناصر محمد بن قلاوون يقعد للمظالم كل اثنين وخميس، وكان رسم القضاة باختلاف مذاهبهم أن يكون أعلاهم منزلة في الجلوس قاضى الشافعية ثم الحنفية ثم المالكية ثم الحنبلية، فلما توفي شمس الدين الحريري تغير الأمر، وأصبح قاضى المالكية يلي قاضى الشافعية⁽⁴⁾. وهنا إشارة على ما ناله ذلك العالم الجليل من الحظوة والمكانة لدى السلطان الناصر في ذلك الوقت.

هـ - بدر الدين محمد بن ابراهيم بن سعد ابن جماعة الشافعي: (ت 733 هـ):

ولد في المحرم سنة 694 هـ، وكان من أشهر القضاة في عصره، وقد تولى هذا المنصب ثلاث مرات بالقدس ومصر وبالشام، له عدة تصانيف منها «تذكره

(1) العبدري، الرحلة، ص - 132 138.

(2) السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 468. ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 4، ص 158.

(3) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 217.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 217.

السامع والمتكلم» و«تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» و«مستند الأجناد في آلات الجهاد» وله رسالة في «الإسطرلاب»⁽¹⁾. ذكره ابن بطوطة ضمن القضاة المشهورين بمصر في عهد وروده إليها، ونعته بقاضي القضاة الشافعية الذي هو أعلاهم منزلة وأكبرهم قدراً⁽²⁾. وتوفي بمكة المكرمة.

و - شرف الدين الزواوي المالكي (ت 743هـ):

من علماء المالكية المرموقين، تفقه ببجاية والإسكندرية، ورجع إلى قابس فولّي القضاء بها، وانتقل إلى مصر فدرس بالأزهر وناب في الحكم بدمشق ثم بالقاهرة وانقطع للتصنيف من مؤلفاته: «إكمال الأكمال»، وتاريخ كبير شرع في جمعه فكتب منه عشرة مجلدات، و«الرد على ابن تيمية في مسألة الطلاق». لقيه ابن بطوطة وأشار إليه بصورة مقتضبة، وذلك عندما ذكر بعض علماء مصر وأعيانها⁽³⁾ وتوفي بالقاهرة.

ز - أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف بن حيان الغرناطي (ت 745هـ):

من أهل غرناطة، وكان نحويًا مشهوراً، فطار صيته، وأخذ عنه أكابر عصره، من مؤلفاته: «البحر المحيط في تفسير القرآن الكريم». يقع في ثمانية مجلدات، وله كتاب: «زهو الملك في نحو الترك»، «والإدراك»، «اللسان والأثر»، وله كتاب: «نور الغبش في لسان الحبش»⁽⁴⁾.

لقيه البلوي وترجم له وقرأ عليه بعض القرآن الكريم بالقراءات السبع بقراءة الأئمة، وجميع كتاب «التيسير»، وجميع ثلاثيات الإمام أبي عبد الله البخاري في أصله منها الذي بخط يده، وجميع قصيدته اللامية التي عرفت «بعقد اللاكي»، كما ذكر بعض تأليفه ومنها «البحر المحيط في تفسير القرآن العظيم»، «ولسان العرب

(1) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 6، ص 197. السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 359.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 216.

(3) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 3، ص 289 - 290. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 218.

(4) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 5، ص 70 - 75. السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 534.

في النحو»، «والشذرة»، كما روى عنه بعض القصاصد الشعرية. ويشير البلوي إلى عظم قدره حيث أسبغ عليه الألقاب الرفيعة مثل: «شيخ الشيخ، إمام الأئمة، قدوة الفقهاء، نخبة النحاة والأدباء، ودرة العلماء، وحجة العرب العرباء»⁽¹⁾.

ح- أبو الأصبغ عيسى بن مخلوف المغيلي (ت 746 هـ):

قال ابن فرحون: «كان من فضلاء المالكية وأعيانهم بالديار المصرية، ولى القضاء بها، فحمدت سيرته»⁽²⁾. لقيه البلوي بالمدرسة الناصرية، فسمع منه فوائد من لفظه وقيد شوارد من حفظه، وقرأ عليه بعض مختصر التفريع لابن الجلاب واختصار قاضي القضاة ببغداد عز الدين حسين النيلي. هذا وقد وصفه بأحد الأعلام الأجلة، وعلماء الإسلام والملة وإمام الأنام وعلم الأعلام، مصيباً في كل ما يعتمد في اختياراته من استقصاء واستيفاء واقتصار واختصار، قد فات قدره في ضبط الفوائد الأقدار...»⁽³⁾

ط- تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي الأنصاري السبكي (ت 756 هـ):

ولد بسبك من أعمال المنوفية في صفر سنة 683 هـ. قال ولده في الطبقات: الإمام الفقيه المحدث الحافظ المفسر الأصولي المتكلم النحوي اللغوي الأديب الجدلي النظار شيخ الإسلام، بقية المجتهدين، المجتهد المطلق.

تفقه على ابن الرفعة وأخذ الحديث عن الشرف الدمياطي والتفسير عن العلم العراقي والقراءات عن التقي بن الصائغ والأصول والمعقول عن العلاء الباجي والنحو عن أبي حيان. وانتهد إليه رئاسة مصر. قال الإسني: كان أنظر من رأيناه من أهل العلم، ومن أجمعهم للعلوم، وأحسنهم كلاماً في الأشياء الدقيقة، وأجلدهم

(1) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 227-230.

(2) السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 460.

(3) البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 236-237.

على ذلك. له من المصنفات الفائقة: «الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم»، «تكملة شرح المذهب للنووي»، «الابتهاج في شرح المنهاج» وما شابه ذلك⁽¹⁾.

التقى به البلوي بمنزله في القاهرة، وأورد له ترجمة مفصلة حيث أثنى عليه ولقبه «بالعالم من كبار علماء الديار المصرية ومن يعترف له بالرتبة العلية، ويرشح للخطة الكبيرة القاضوية، له عدالة الأصل وأصالة العدل وإصابة النقل، ورزانة العقل وجزالة القول، والعقل، ومثانة الدين والفضل...»، في المنقولات والمعقولات تمكن، ونظر راجع وحفظ راسخ وتقدم في التحديث والرواية⁽²⁾.

نلاحظ على غير العادة أن البلوي لم يسهب في الحديث عن مرويات هذا العالم، مع أنه أسمع كل مسموع مفيد، ولم يذكر تلك المسموعات من فوائد وشوارد من تأليفه الفقيه. ربما يرجع ذلك إلى تعلق البلوي بكل ما هو عالم مالكي أو شاعر نحوي لغوي، فالناظر إلى مدونه يستشف أن أكثر العلماء الذين ترجم لهم والتقى بهم، هم من المالكية، مقارنة الأعداد اليسيرة من أصحاب المذاهب الأخرى.

4 - دمشق:

أ العلامة أبو العباس أحمد تقي الدين ابن تيمية (ت 728 هـ):

ولد في العاشر من شهر ربيع الأول سنة 661 هـ، وكان مولده بمدينة حران، وفي دمشق درس ابن تيمية العلوم العربية والدينية، ثم اتسعت مداركه بمطالعة الخاصة، ثم إنه جلس للتدريس والفتيا وهو في العشرين من عمره⁽³⁾. هذا وقد

(1) إذا اردت التمهيد في المصنفات الأخريات. انظر: السيوطي، حسن المحاضرة، ج 1، ص 322-323.

(2) البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 237.

(3) هناك ترجمة حافلة للشيخ ابن تيمية - أنظر:

- الحافظ الذهبي، ذيل العبر، سلسلة التراث العربي، الكويت، 1970 م، ص 157 - 158.

- ابن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر العربي، ج 14.

- ابن رجب الحنبلي، ذيل الطبقات الحنبلة، تحقيق محمد حماد الفقي، ج 2، ص 387 - 408.

هاجم ابن تيمية أصحاب البدع وأعداء الإسلام ومخالفى أهل السنة من الباطنية والمتكلمين والفلاسفة والصوفية. وقد سجن مرارا في القاهرة ودمشق، ففي القاهرة سجن من أجل أفكاره من عام 706هـ إلى عام 711هـ، ورجع إلى دمشق حيث دخل السجن مرة أخرى عام 720هـ لبضعة شهور، وقد تم آخر سجن له في شهر شعبان عام 726هـ بسبب الفتوى التي يشجب فيها زيارة مقابر الأولياء حتى الروضة الشريفة التي بها قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وكانت هذه الفتوى أفتاها منذ سبع عشرة سنة، وقد دخل القلعة في سن الشيخوخة، إذ كان قد بلغ الخامسة والستين من عمره.

توفي العلامة ابن تيمية في العشرين من شوال سنة 728هـ، وكان ذلك عقب مرضه الذي لم يمهل أكثر من بضعة وعشرين يوما⁽¹⁾. يذكره ابن بطوطة ولم يلتق به، وأفرد له حكاية خاصة. (الفقيه ابن تيمية)⁽²⁾. هذا وقد تركت لنا انطباعاتها

- السيوطي، طبقات الحفاظ، تحقيق على محمد عمر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، 1973 م، ص 512 - 513.

- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، تحقيق جاد الحق، 1966 م، ج 1، ص 154.

- الحافظ السخاوي، الاعلالية بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق ف. روزنتال، بغداد، 1963 م، ص 478 - 479، 505 - 662 - 675.

- صلاح الدين المنجد، شيخ الإسلام ابن تيمية، بيروت، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، 1976 م.

- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، بيروت، دار العلم للملايين، 1944 م، ص 561 - 562.

(1) ابن حجر، الدرر، ج 1، ص 154.

(2) يقول ابن بطوطة: "فحضرت يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وأنكر ما تكلم به، فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضربا كثيرا... واحتملوه إلى دار عز الدين بن مسلم قاضى الحنابلة فأمر بسجنه وعززه بعد ذلك، فأنكر فقهاء المالكية والشافعية ما كان من تعذيبه ورفعوا الأمر إلى ملك الأمراء سيف الدين تنكيز... فكتب إلى الملك الناصر بذلك وكتب عقدا شرعيا على ابن تيمية بأمر منكرة منها: أن المطلق

ماتدخل في إطار العلاقة مع الشيوخ والعلماء المناهضين لأفكاره وآرائه، ومع السلطان الناصر الذي حدا به أن يودعه إلى السجن في أكثر من مرة حتى وافاه الأجل المحتوم. من المعلوم أن ابن بطوطة قد وصل إلى دمشق في التاسع من رمضان 726هـ ولم يتمكن من رؤية ابن تيمية الذي استمر في السجن إلى أن وافاه الأجل، لذا لم تكن رواية ابن بطوطة صحيحة، وقد لامسها الزيف والكذب. ولقد بين هذا الكذب محقق الكتاب فقال: «هذا محض افتراء وكذب على الشيخ رحمه الله، فإنه كان قد سجن بقلعة دمشق قبل مجيء ابن بطوطة إليها بأكثر من شهر، فقد اتفق المؤرخون على أنه اعتقل بقلعة دمشق لآخر مرة في اليوم السادس من شعبان سنة 726هـ، ولم يخرج من السجن إلا ميتاً.

وقد ذكر المؤلف في الصفحة (102) من كتابه هذا أنه وصل دمشق في التاسع من رمضان سنة 726هـ. فيكون وصوله إلى دمشق بعد اعتقال الشيخ باثنين وثلاثين يوماً، فكيف يحضره ويسمعه ويراه يعظ الناس على منبر الجامع، ويقول أن الله ينزل كنزولي هذا أي إنه يؤمن بما وصف الله به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فهو لا ينفي عنه ما وصف به نفسه، ولا يحرف الكلام عن مواضعه، ولا يمثل صفاته بصفات خلقه، لأنه سبحانه لا سمي له، ولا ند له، ولا يقاس بخلقه سبحانه وتعالى، ولا يتسع المجال هنا لتفنيد بقيه المزاعم التي ذكرها ابن بطوطة في حق هذا الإمام⁽¹⁾. توفي بقلعة دمشق التي كان محبوساً بها وقد حزنّت دمشق لوفاته وخرجت كلها لتوديعه على حسب قول الحافظ ابن كثير⁽²⁾.

الثلاث في كلمة واحدة لا تلزمه إلا طلبة واحدة، ومنها أن المسافر الذي ينوي بسفره زيارة القبر الشريف زاده الله طيباً لا يقصر الصلاة وسوى ذلك مما يشبهه، ويبحث العقد إلى الملك الناصر فأمر بسجن ابن تيمية بالقلعة فسجن بها حتى مات في السجن». رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 316 - 317.

(1) رحلة ابن بطوطة، حققت وقد وعلق عليه الدكتور على المتصر الكتاني، 1399هـ - 1979م، مؤسسة الرسالة، ص 110، هامش 1.

(2) الحافظ ابن كثير، البداية و النهاية، دار الفكر العربي، ج 14، ص 135.

ب - أبو الحسن علاء الدين علي ابن اسماعيل القونوي: (ت 729 هـ):
كان فقيهاً من الشافعية سأل السلطان ذات مرة أن يتولى قضاء الشام فاعتذر قائلاً: «لي أطفال يتأدون الحركة ! فقال له السلطان وهو باسط يديه أنا أحملهم على كفوفي إلى الشام ! فقبل حياء عام 727 هـ⁽¹⁾. لقيه ابن بطوطة وأشار إلى ولايته القضاء بدمشق، ووصفه بشيخ الشيوخ بالديار المصرية، قطب العارفين، لسان المتكلمين وهو من كبار فقهاء عصره.⁽²⁾

ج- شهاب الدين أحمد بن أبي طالب المعروف بأبن الشحنة الحجار (ت 730 هـ)

ظهر اسمه في أسماء السامعين على ابن الزبيدي، فحدث بالصحيح أكثر من سبعين مرة بدمشق والصالحية وبالقاهرة ومصر وحماة وبعليك، وانتخب عليه الحفاظ وتزاحموا عليه من سنة 717 هـ إلى أن وافاه الأجل⁽³⁾. لقيه ابن بطوطة وأثنى عليه، وترجم له، وسمع منه، وأجازه من المدونات المعروفة يقول: «سمعت بجامع بني أمية جميع صحيح الإمام أبي عبد الله محمد البخاري رضي الله عنه على الشيخ المعمر، شهاب الدين أحمد بن أبي طالب، المعروف بابن الشحنة الحجار في أربعة عشر مجلساً أولها يوم الثلاثاء منتصف شهر رمضان سنة ست وعشرين وسبع مائة وأخرها يوم الاثنين الثامن والعشرين منه»⁽⁴⁾.

د - أم محمد عائشة بنت محمد بن سلامة الحراني (ت 736 هـ):

ولدت عام 647 هـ، وحدثت بالكثير وتفردت بأجزاء، وكانت تتكسب بالخیاطة، والمعلومات حولها قليلة جداً⁽⁵⁾. لقيها ابن بطوطة بدمشق ووصفها بالشيخة الصالحة، وضمنها من الذين أجازوه إجازة عامة بدمشق⁽⁶⁾.

(1) له ترجمة حافلة انظر إلى: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 3، ص 93.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 315.

(3) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 1، ص 152.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 334.

(5) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 2، ص 342. رضا كحالة، إعلام النساء، ج 3، ص 189.

(6) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 337.

هـ - زينب بنت كمال الدين بن أحمد المقدسية:

ولدت سنة 646هـ، تفردت بقدر حمل بعير من الأجزاء بالإجازة، وكانت دينة خيرة روت الكثير وتزاحم عليها الطلبة، وقرأوا عليها الكتب الكبار، وكانت لطيفة الأخلاق طويلة الروح، ربما سمعوا عليها أكثر النهار، وكانت متعفة كريمة النفس طيبة الخلق وأصيبت عينها برمد في صغرها ولم تتزوج قط، وقد جاوزت التسعين، وهي آخر من روى في الدنيا عن سبط السلفي وجماعة بالإجازة⁽¹⁾. أخذ عنها ابن بطوطة وسمع منها وأجازته إجازة عامة في سنة 726هـ، يصفها بالشيخة الصالحة⁽²⁾. ولا تعرف سنة وفاتها.

و - علم الدين أبي محمد القاسم البرزالي الإشبيلي (ت 739هـ):

ولد في جمادى الأولى سنة 665هـ، وكان من أكبر علماء وقته، وولي تدريس الحديث بالنورية والنفسية وبلغ عدد مشايخه بالسماع ألفي نفس، وبالإجازة أكثر من ألف، وجمعهم في معجم حافل، له تاريخ بدأ فيه من عام مولده وهو السنة التي مات فيها أبو شامة فجعله ذيلًا على تاريخ أبي شامة⁽³⁾. لقيه ابن بطوطة في جامع بني أمية، وقد سمع منه جميع صحيح الإمام أبي عبد الله محمد البخاري رضي الله عنه، ونعته بالإمام الحافظ مؤرخ الشام⁽⁴⁾. أدركه أجله ذاهباً إلى مكة.

ز - جمال الدين يوسف بن الزكي المزني الكلبي (ت 762هـ):

ولد في ربيع الآخرة سنة 654هـ بالمعقلية ظاهر حلب، يقول الذهبي في ترجمته «ما رأيت أحداً في هذا الشأن أحفظ منه، وأوذي مرة في سنة 507هـ بسبب ابن تيمية، وبالعاب أبو حيان في تقريره والثناء عليه...»⁽⁵⁾. هذا وقد ترجم له ابن بطوطة موضعاً

(1) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 2، ص 209. كحالة، أعلام النساء، ج 2، ص 46-47.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 337.

(3) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 3، ص 321-322.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 334.

(5) ترجم له ابن حجر ترجمة واسعة في (الدرر الكامنة)، ج 5، ص 233-237.

انتسابه إلى قبيلة كلب بن وبرة بن ثعلب بن حلوان بن عمران ابن إلحاف بن قضاة، وهم يتركزون في قرية المزة التي تعرف بمزة كلب⁽¹⁾ ويضافي عليه باللقاب جليلة منها الإمام حافظ الدنيا، إمام الأئمة، حافظ الحفاظ. وقد سمع منه ابن بطوطة وأجازه الإجازة العامة المطلقة سنة 726هـ.⁽²⁾ أدركه أجله ودفن بمقابر الصوفية بدمشق.

5 - بغداد:

أ - رضي الدين أبو الخير الكالقاني القزويني (ت 590 هـ):

كان إماماً في المذهب والخلاف والأصول والتفسير والوعظ، وتقدم وصار رئيس الأصحاب، وكان يتكلم يوماً وابن الجوزي يوماً، ويحضر مجلسهما أمير المؤمنين المستضيء بأمر الله من وراء الأستار وكان فصيحاً بليغاً مفوهاً حلو المنطق حسن السميت كثير العبادة والصيام والتلاوة⁽³⁾. لقيه ابن جبير ونهل من علمه الكم الوفير، وأشار إلى مجلس وعظه بالمدرسة النظامية، ووصفه الشيخ بالإمام رئيس الشافعية، فقيه المدرسة النظامية، المشار إليه بالتقديم في العلوم الأصولية، كذلك شهد له مجلسين في أثر صلاة العصر في يوم الجمعة في الخامس، الثاني عشر من صفر، وقد أخذ الإعجاب منه مأخذاً، إذ يصف أثر موعظته بقوله «التائبون يادروا إليه سقوطاً على يده ووقوعاً وكيف لا ومقام هذا الشيخ المبارك ترحم العصاة وتتغمد الخباة وتستدام العصمة والنجاة»⁽⁴⁾.

ب - أبي الفرج الملقب جمال الدين الحافظ عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597 هـ):

عرف عن ابن الجوزي الوعظ، فقد اتجه منذ نشأته إلى الوعظ، فوعظ في

(1) المزة الحالية على بعد خمسة كيلومترات غرب دمشق أنظر إلى: رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 330، هامش 287.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 330.

(3) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4، ص 300-301. ابن الكثير الدمشقي، طبقات الشافعيين، ج 2، ص 711-712.

(4) ابن جبير، الرحلة، 167.

صغره وفاق فيه الأقران، ونشأت له في ذلك ملكة عجيبة، وبديهة حاضرة، وتاب على يده الآلاف، وحضر مجالسه الوزراء والحكام. هذا وقد كان مجلس ابن الجوزي يقدر في بعض الأحيان بمائة ألف، وحضر مجلس الخليفة العباسي المستضيء مرات من وراء الستر.

أما مؤلفاته فلا تعد ولا تحصى منها في التاريخ: «المنتظم في تاريخ الأمم» وفي علوم اللغة: «تذكرة الأديب في اللغة»، «الوجوه والنظائر»، «وتقويم اللسان»، «المقيم المعقد في دقائق العربية». وفي التفسير وعلوم القرآن: «التفسير الكبير في عشرين مجلدا»، «وزاد المسير في علم التفسير»، «والمجتبى في علوم تتعلق بالقرآن». وفي الردود على الفرق: «تليس إبليس»، «الأذكىاء»، «أخبار الحمقى والمغفلين» ويقول ابن خلكان: «وبالجملة فكتبه أكثر من أن تعد، وكتب بخطه شيئا كثيرا، والناس يغالون في ذلك حتى يقولوا: أنه جمعت الكراريس التي كتبها وحسبت مدة عمره، وقسمت الكراريس على المدة، فكان ما خص كل يوم تسعة كراريس، وهذا شيء عظيم لا يقبله العقل»⁽¹⁾.

لقيه ابن جبير وترجم له، وأثنى على صفات شخصه ومجلس وعظه، وأسبغ عليه من الألقاب الجليلة والرفيعة منها: «الشيخ الفقيه، الإمام الأوحد، رئيس الحنبلية، المخصوص في العلوم بالرتب العلية، إمام الجماعة، وفارس حلبة هذه الصناعة، والمشهود له بالسبق الكريم في البلاغة والبراعة، مالك أزمة الكلام في النظم والنثر، آية الزمان، وقرة عين الإيمان»⁽²⁾.

كما عاين ابن جبير مجلسين له، ووصفهما بوصف بديع، وسجل ملاحظاته للمجلسين من حيث إيراد المواعظ والخطب واستجابة الجمهور لها⁽³⁾، وهنا

(1) رجعتنا في ترجمته إلى: ابن العماد، شذرات الذهب، ج 4، ص 329. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 321. السيوطي، تذكرة الحفاظ، ج 4، ص 135. أما عبارات ابن الجوزي فهي مأخوذة من كتابه صيد الخاطر في مواضع مختلفة.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 168.

(3) المصدر نفسه، ص 168-172.

تتضح صورة التأثير والامتزاج الشخصي من ابن جبير في تلقى العلم من ذلك العالم الجليل.

ج - سراج الدين أبا حفص عمر بن علي بن عمر القزويني (ت 750هـ):

ولد بقزوين عام 683هـ، وهو الحافظ الكبير محدث العراق، وقد عني بالحديث وسمع من الرشيد بن أبي القاسم، ومحمد بن عبد المحسن الدواليبي وغيرهم، وجمعُ جمٍّ وأجاز له التقي سليمان وغيره من دمشق، وصنف التصانيف وعمل «الفهرست» وأجاد فيه⁽¹⁾.

لقيه ابن بطوطة في أحد جوامع الخليفة التي تقام فيها الجمعة بالجهة الشرقية، ووصفه بالشيخ الإمام العالم الصالح مسند العراق، وقد سمع عليه جميع مسند أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي صاحب كتاب «المسند وكتاب التفسير وجامع الصحيح» وذلك في شهر رجب عام 727هـ⁽²⁾.

(1) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج3، ص 256.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج2، ص 64.

رابعاً - مجالس الوعظ والتذكير، (العراق نموذجاً)

لقد أسهمت المجالس العلمية والوعظية التي كانت تعقد في الجوامع، وقصور الخلفاء والوزراء، ومنازل العلماء، وحوانيت الوراقين، والرباطات بالمشرق العربي في إحياء نهضة علمية شاملة في هذا العصر، وهي وإن لم تكن وسائل منظمة للتعليم، إلا أنها أسهمت إسهاماً كبيراً في المنظور الثقافي والفكري والتعليمي.

وان ما يهمنا في هذا الصدد مجالس القصاصين والمذكرين التي أصبحت من الظواهر المميزة للنشاط العلمي في المشرق العربي، ذلك أن مجالسهم قد انتشرت جلياً، خصوصاً في القرن السادس للهجرة إلى درجة كبيرة، ولوحظ أن الوعظ والتذكير أصبح ميزة وخاصة من خصائص ذلك العصر، إلا أن العراق كانت سباقة في ذلك الاتجاه، فهناك جماعة كبيرة في العراق اشتهرت بالوعظ والتذكير، وكان على رأس هؤلاء جميعاً أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الذي أصبح عنواناً للمذكرين في زمانه، بل أن ابن الجوزي نفسه قد أشار إلى ذلك حينما أرخ سيرته الذاتية في كتابه «المنتظم»، وقدم معلومات جمة عن مجالس الوعظ التي كان يقيمها، والأعداد الغفيرة من مختلف طبقات الناس الذين كانوا يحضرون مجالس وعظه، والتي يحضرها بعض الخلفاء أحياناً، والتي كانت تعقد في المساجد والساحات العامة حيث يشتد الزحام فيها حتى تغلق الطرقات وتسد الأزقة بالمستمعين، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على ما كان عليه المجتمع من الوعي الحاضر وشغف بالعلم وتقدير للعلماء المتميزين.

يقدم الرحالة ابن جبير نموذجاً بديعاً عن مجالس وعظ كان يعقدها ابن الجوزي في الجانب الشرقي ببغداد يقول في نصه: «شاهدنا صبيحة يوم السبت مجلس الشيخ الفقيه، جمال الدين أبي الفضائل بن علي الجوزي، بإزاء داره على الشط بالجانب الشرقي...، وهو يجلس به كل يوم سبت، فشاهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولا زيد، آية الزمان، وقرة عين الإيمان...، ومن أبهر آياته، وأكبر

معجزاته، أنه يصعد المنبر ويبتدئ القراءة بالقرآن، وعددهم نيف على العشرين قارئاً، فينتزع الاثنان منهم أو الثلاثة آية من القراءة يتلون بها على نسق بتطريب وتشويق، فإذا فرغوا تلت طائفة أخرى على عددهم آية ثانية، ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات إلى أن يتكاملوا قراءة، وقد أتوا مشتبهات، لا يكاد المتقد الخاطر يحصلها عدداً، أو يسميها نسقاً. فإن فرغوا أخذ هنا الإمام الغريب الشأن في إيراد خطبته، عجلاً مبتدراً، وأفرغ في أصداف الأسماع من ألفاظه درراً، وانتظم أوائل الآيات المقروءات في أثناء خطبته فقرأ، وأتى بها على نسق القراءة لها، لا مقدماً ولا مؤخراً ثم أكمل الخطبة على قافية آخر آية منها. فلو أن أبداع من في مجلسه تكلف تسمية ما قرأ القراء آية آية على الترتيب لعجز عن ذلك. فكيف بمن ينظمها مرتجلاً، ويورد الخطبة الغراء بها عجلاً...، ثم إنه أتى بعد أن فرغ من خطبته برقائيق من الوعظ وآيات بينات من الذكر، طارت لها الفكرُ اشتياقاً، وذابت بها الأنفوس احتراقاً، إلى أن علا الضجيج، وتردد بشهقاته النشيح، وأعلن التائبون بالصياح، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح، كل يلقي ناحيته بيده فيجزؤها، ويمسح على رأسه داعياً له، ومنهم من يغشى عليه فيرفع له الأذرع إليه، فشاهدنا هولاً يملأ النفوس إنابة وندامة، ويذكرها هول يوم القيامة، فلو لم نركب ثبج البحر، ونعتسف مفايزات القفر إلا لمشاهدة مجلس من مجالس هذا الرجل، لكانت الصفقة الرابعة، والوجهة المفلحة الناجحة...، وفي أثناء مجلسه ذلك يتدرون المسائل، وتطير إليه الرقاع، فيجاوب أسرع من طرفة عين. وربما كان أكثر مجلسه الرائق من نتائج تلك المسائل.

ثم شاهدنا مجلساً ثانياً له، بباب بدر في الساحة الخلفية...، وهذا الموضع المذكور هو من حرم الخليفة...، وقعدنا إلى أن وصل هذا الحبر المتكلم، فصعد المنبر، وأرخى طيلسانه عن رأسه تواضعاً لحرمة المكان، وقد تسطر القراء أمامه على كراسي موضوعة.

فابتدروا القراءة على الترتيب، وشوقوا ما شاءوا. واطربوا ما أرادوا. وبدرت العيون بإرسال الدموع. فلما فرغوا من القراءة، وقد أحصينا لهم تسع آيات من سور

مختلفات، صدع بخطبة الزهراء الغراء، وأتى بأوائل الآيات في أثنائها منتظمت، ومشى الخطبة على فقرة آخر آية منها في الترتيب إلى أن أكملها، وكانت الآية «الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن الله لسذو فضل على الناس»، فتمادى على هذا السين⁽¹⁾، وحسن أي تحسين... ثم سلك سبيله في الوعظ، كل ذلك بديهة لا روية، ويصل لكلامه في ذلك بالآيات المقروءات على النسق مرة أخرى. فأرسلت وابلها العيون، وأبدت النفوس سر شوقها المكنون، وتطارح الناس عليه بذنوبهم معترفين، وبالتوبة مطمئنين، وطاشت الألباب والعقول، وكثر الوله والذهول، وصارت النفوس لا تملك تحصيلاً، ولا تميز معقولا، ولا تجد للصبر سبيلاً.

ثم في أثناء مجلسه ينشد بأشعار من النسيب مبرحة التشويق، بديعة الترفيق، تشعل القلوب وجداً، ويعود موضعها النسبي زهداً. وكان آخر ما أنشده من ذلك، وقد أخذ المجلس مأخذه من الاحترام، وأصاب المقاتل سهام ذلك الكلام:

أين فؤادي أذابه الوجدُ وأين قلبي فما صحابعدُ

يا سعد زدني جوى بذكرهم بالله قل لي قُديتَ يا سعد

ولم يزل يردد لها والانفعال قد أثر فيه، والمدامع تكاد تمنع خروج الكلام من فيه، إلى أن خاف الإفحام، فابتدر القيام، ونزل عن المنبر دهشاً عاجلاً، وقد أطار القلوب وجللاً، وترك الناس على أحر من الجمر، يشيعونه بالمدامع الحمر. فمن أعلن بالانتحاب، ومن متعفر في التراب. فياله من مشهد ما أهول مرآه، وما أسعد من رآه!

«وحضرنا له مجلساً ثالثاً - بالموضع المذكور بإزاء داره على الشط الشرقي، فأخذت معجزاته البيانية مأخذها، فشاهدنا من أمره عجباً، صعّد بوعظه أنفاس الحاضرين سحياً، وأسأل أدمعهم وابلأ سكياً، ثم جعل يردد في آخر مجلسه أبياتاً من النسيب شوقاً زهرياً وطرباً، إلى أن غلبته الرقة فوثب من أعلى منبره والهها مكتئباً، وغادر الكل متندماً على نفسه منتحباً، لهفان ينادي: يا حسرتاً وأحرباً، والنادبون

(1) الكلام المسجوع بحرف السين.

يدورون بنحيبهم دور الرحي، ولكن منهم بعد من سكرته ما صحا، فسبحان من خلقه عبرة لأولى الألباب، وجعله لتوبة عباده أقوى الأسباب»⁽¹⁾.

ومن وعاظ بغداد المرموقين الشيخ الإمام رضي الدين القزويني، رئيس الشافعية وفقه المدرسة النظامية، فهو أول من شاهده ابن جبير حيث كان مجلسه بالمدرسة، أثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لشهر صفر. ومما يلفت النظر في تلك المجالس صفة التراتيب التي كانت تصاحب عقدها، والتي صارت رسوماً لا يحسن التغلّي عنها. فحينما يصعد الإمام القزويني المنبر كان القراء يصطفون أمامه على الكراسي التي وضعت لذلك، ويأخذ القراء أمامه في القراءة، فتوقوا وشوقوا، وأثوابتلاحين معجبة، ونغمات محرّجة مطربة، ثم اندفع الشيخ فخطب خطبة سكون ووقار وتصرف في أفانين من العلوم، من تفسير كتاب الله عز وجل، وإيراد حديث رسوله صلى الله عليه وسلم، والتكلم على معانيه. ثم رشقته شآبيب المسائل من كل جانب، فأجاب وما قصر، وتقدم وما تأخر، ودفعت إليه عدة رقاع منها فجمعها جملة في يده وجعل يجاوب على كل واحدة منها وينبذ بها إلى أن فرغ منها.

وما أن أفل المجلس وافترق الجمع حتى «سرت حميا وعظه إلى النفوس حتى أطارتها خشوعاً، وفجرتها دموعاً، وبادر التائبون إليه سقوطاً على يده. ووقعوا، فكم ناصية جز، وكم مفصل من مفاصل التائبين طبق لموعظة وحز فبمثل مقام هذا الشيخ المبارك ترحم العصاة، وتتغمد الجناة، وتستدام العصمة والنجاة»⁽²⁾.

يبدو أن مرجع سبب فخامة المجالس الوعظية الرائقة ببغداد، بالمسائل التي تدور حول أمور تتصل بأحكام الشرع أو ببعض القضايا الخاصة، وما شملت عليه الأذهان ويشغل التفكير من أمور الحكم والساسة والتي كانت الشغل الشاغل لأذهان الناس، خصوصاً بعد ظهور التيارات الدينية والسياسية والصراعات الطائفية في تلك الفترة.

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 168 - ص 173.

(2) المصدر نفسه، ص 167 - 168.

هذا وقد عقد ابن جبير مقارنة بين مجالس وعظ ابن الجوزي ومجالس وعظ أخرى ببغداد، بالإضافة إلى ما عهده من متكلمي الغرب، وما عاينه بمكة والمدينة، فوجدها صغيرة الشأن قليلة الكم بخلاف مجلس وعظه، وضرب لنا مثلاً على ذلك بقوله: «وشتان بين اليزيديين⁽¹⁾ وهيهات ! الفتيان كثير، والمثل بمالك يسير»⁽²⁾.

في الواقع إن ما حكاه ابن جبير عن مجلس وعظ ابن الجوزي والقزويني ليس بمستغرب أو جديد، فهذا من خصائص علماء بغداد، فالمنهجية الوعظية ببغداد لها أسلوب خاص فريد لا نجده في البيئات العلمية الأخرى، ونعزل ذلك الادعاء من خلال الاطراء الذي أسبغه ابن جبير على علماء بغداد ووعاظهم وتبرئة ساحتهم من فضاضة سلوك المجتمع البغدادي. يقول: «أستغفر الله إلا فقهاءهم المحدثين، ووعاظهم، المذكورين، لا جرم أن لهم في طريقة الوعظ والتذكير، ومداومه التنبية والتبصير، والمثابرة على الإنذار المخوف والتحذير، مقامات تستنزل لهم من رحمة الله تعالى ما يحط كثيرا من أوزارهم، ويسحب ذيل العفو على سوء آثارهم، ويمنع القارعة الصماء أن تحل بديارهم، لكنهم معهم يضربون في حديد بارد، ويرمون تفجير الجلامد، فلا يكاد يخلو يوم من أيام جمعاتهم من مواعظ يتكلم منه، فالموفق منهم لا يزال في مجلس ذكر أيامه كلها لهم في ذلك طريقة مباركة ملتزمة»⁽³⁾.

والجدير بالذكر أن ابن جبير يؤكد في أكثر من موضع دهشته من إلقاء المسائل للوعاظ في أصناف العلوم، ثم يأتي الجواب سريعاً منهم مصحوباً بالفصاحة وحلاوة البيان، وقد اعتبر ذلك امتحاناً قد نجحوا فيه لسعة علومهم المتنوعة، وسرعة أجوبتهم الخاطفة. يقول في هذا الصدد: «وهذا الذي مشى به وعاظ هذه الجهات المشرقية من إلقاء المسائل إليهم، وإضافة شأيب الامتحان عليهم من

(1) اليزيديين: مثل منتزع من البيت المشهور لربيعة الرقي: لشتان ما بين اليزيديين في الندى:

يزيد سليم والأغر ابن حاتم.

(2) ابن جبير، الرحلة، ص 172.

(3) المصدر نفسه، ص 166.

أعجب الأمور المعربة عن غريب شأنهم والناطقة بسحر بيانهم. وليست في فن واحد إنما هي من فنون شتى. وربما قصد بها التعنيت والتنكيت فيأتون بالجواب كخطفة البرق وارتداد الطرف، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء»⁽¹⁾.

هذا ويشير ابن جبير إلى أن بين يدي هؤلاء الوعاظ قراء ينغمون بالقراءة، فيأتون بالبحان تكسب الجماد طرباً وأريحية كأنها المزامير الداودية⁽²⁾.

يبدو أن قراء العراق لهم تلاوة خاصة في قراءة القرآن، فالمعروف عن قراء العراق قديماً إجادة فن الأطوار والمقامات⁽³⁾ التي تضيف على قراءة القرآن والأذان والخطابة الوعظية صفة الأصوات الشجية والألحان المبكية، فلا يمل منها السامع، ولا يكل منها القاعد، ويحق لابن جبير أن يصفها بمزامير سيدنا داود عليه السلام.

أضف إلى ذلك، أن الوعظ العراقي أخذ منحى الصناعة الفريدة، حيث صار له مدرسة خاصة ومعلمين ومرتبات تجزى لهم، لذا أصبح مع مرور الوقت شأنًا عراقياً وخاصة من خصائص المجتمع العراقي، لهذا تصدرت المجالس الوعظية في العراق المكانة العلمية التي تليق بها دون سواها، وقد ضرب ابن جبير مثلاً فقال:

«وسمعت هذا الشيخ الواعظ يسند الحديث إلى خمسة من أجداده: جد عن جد، نسقاً مسلسلًا من أبيه إليهم على اتصال، كلهم له لقب يدل على منزلته من العلم ومكانته من التذكير والوعظ، فهو معروف في الصفة الشريفة، تليد المجد فيها»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 137.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

(3) المقام: الراجع أن هذه الكلمة اسم مكان من (أقام) أنها موضع للإقامة ثم نقل المعنى إلى الكلام الذي يملأ به المجلس فتكون إطلاق المدل على الحال والمقامات، هي أحد ألوان النثر الفني تمتاز بما يكون فيها من الأناقة اللفظية والروعة اليباتية. وأن أول من عمل المقامات أبو بكر الحسن الأزدي المتوفى عام 321هـ / 933م). انظر مريزن سعيد مريزن، الحياة العلمية في العراق في العصر السلجوقي، مكة، مكتبة الطالب، ط. الأول، 1987 م، ص 394 - 400.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 137.

إذا كان ابن جبير قد أخذته الدهشة والعجب من مجالس الوعظ ببغداد والمسجد الحرام بمكة، فإن ما عاينه في ليلة الجمعة السابع من المحرم سنة 626هـ في المسجد النبوي، من عقد رئيس الشافعية صدر الدين الأصبهاني - محمد بن عبد اللطيف الخجندي الملقب برئيس العلماء، مجلس وعظ، قد أثار فيه شعور الأنس بسماع الوعظ وطرق استعراضه من قراءة قرآن بنغمات عجيبة وتلاحين مطربة مشجية، وإنشاء آيات شعر مطعمة بسحريان يعجز عن الوصف، هذا ما حدا به بأنه يطلب الاستجازة العلمية منه فأجازه الشيخ نثرا، ونظماً، هذا مع العلم أن ابن جبير نادراً ما يستجدي العلماء والفقهاء بطلب الاستجازة العلمية.

يذكر ابن جبير أنه «وقع الإيذان بوصول العالم صدر الدين رئيس الشافعية الأصبهاني لعقد مجلس وعظ في تلك الليلة، والحرم قد غص بالمتظرين، وقد أعد لرئيس العلماء كرسي بإزاء الروضة المقدسة، فصعده وحضر قراؤه أمامه، فابتدروا في شبة جوقة قراءة القرآن: «بنغمات عجيبة وتلاحين مطربة شجية، وهو يلحظ الروضة المقدسة فيعلن البكاء.

ثم سلك في أفاتين الوعظ باللسانين العربي والفارسي، وأنشد أبياتا بديعة من قوله. منها هذا البيت، وهو يشير إلى الروضة:

هاتيك روضته تفوح نسيما صلوا عليه وسلموا تسليما

ثم اعتذر وهو في غاية التواضع لمقام النبوة بقوله: عجباً للألكن الأعجم كيف ينطق عند أفصح العرب! وتماذى رئيس الشافعية في وعظه إلى أن أطار النفوس خشية ورقة، ونهافت عليه الأعاجم معلنين التوبة، وقد طاشت ألبابهم، وذهلت عقولهم. وكان إعلان التوبة يتمثل في جز النواصي - وذلك إعلاناً عن الخضوع والافتقار والتذليل. وقبل أن يختم الخطيب مجلس وعظه قال: «معشر الحاضرين، قد تكلمت لكم ليلة بحرم الله عز وجل، وهذه الليلة بحرم رسول الله ﷺ ولا بد للواعظ من كدية، وأنا أسألكم حاجة إن ضمتموها لي أرقى لكم ماء وجهي في ذكرها فأعلن الناس كلهم الإسعاف وشهيقهم قد علا، فقال: حاجتي

أن تكشفوا رؤوسكم، وتبسطوا أيديكم، ضارعين لهذا النبي الكريم في أن يرضى عني، ويسترضى الله عز وجل لي». وأخذ الرجل في تعداد ذنوبه والاعتراف بها حتى أطار الناس عمائتهم، وبسطوا أيديهم للنبي ﷺ، داعين له باكين متضرعين.

ويختتم ابن جبير مجلس الوعظ في الحرم النبوي الشريف متأثراً لهول ما عاينه قائلاً: «فما رأيت ليلة أكثر دموعاً، ولا أعظم خشوعاً من تلك الليلة». وفي تلك الأثناء يشير إلى أن الخاتون بنت الأمير مسعود كانت بين الحاضرين، وأنها كانت تستمع إلى وعظ صدر الدين وقد أزيل عنها الستر، وهي وسط خدمها وكرمائها متلفة ببردتها، «فعائناً من أمرها في الشهرة الملوكية عجباً»⁽¹⁾.

وأضاف ابن جبير أن للوعاظ دوراً آخر، إذ لم يكن دورهم منحصراً في تلقين الجمهور بأمور الدين والدنيا في الجوامع والمساجد، فقد قدموا دوراً روحانياً وإيمانياً في مشاركة العامة في المناسبات الدينية، خصوصاً في تشييع الجنائز، فهذا هو ابن جبير يشاهد تشييع جنازة بدمشق، ولاحظ أنه بعد استكمال دفن الموتي والفراغ من القراءة واختتام المجلس بهم منتهاه، يقوم وعاظهم واحداً تلو الآخر بحسب رتبهم في المعرفة، فوعظ وذكر ونبه على خدع الدنيا، وحذر وأنشد في المعنى ما حضر من الأشعار، ثم يتبعها ختم بتعزية صاحب المصاب والدعاء له وللمتوفى، وتلاه آخر على مثل طريقته إلى أن يفرغوا ويتفرقوا⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 152 – 153.

(2) المصدر نفسه، ص 230.

خامساً: قراءة حول مصاحف الإمام عثمان بن عفان (رضي الله عنه)

لم تعرف البشرية كتاباً حظي بالاهتمام مثل كتاب الله سواء تعلق بكتابته ورسمه، وبحفظه والعناية به وقد اعتنى الأئمة في كل الأمصار الإسلامية بضبط رسم المصاحف وإقامتها على نحو ما جاء به الإمام.

ومن أهم المصنفات في هذا العلم ما ذكره ابن النديم أن إمام الشام عبد الله بن عامر اليحصبي (ت 118هـ) له كتابان: الأول كتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق، والثاني كتاب في مقطوع القرآن وموصوله، وألف تلميذه يحيى بن الحارث الذماري (ت 145هـ) كتاباً في تهجية المصاحف⁽¹⁾. وكتب حمزة بن حبيب الزيات (ت 156هـ) إمام الكوفة كتاباً في مقطوع القرآن وموصوله، وألف الكسائي (ت 189هـ) كتاب اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة⁽²⁾. ومن أشهر من ألف في الرسم والمصاحف أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت 327هـ) له كتاب الهجاء وكتاب الرد على من خالف مصحف عثمان، وكتب أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي (ت بعد 430هـ) كتاب هجاء مصاحف الأمصار، وألف مكّي بن أبي طالب القيسي الاندلسي (ت 437هـ) كتاب هجاء المصاحف، ولأبي عبد الله محمد بن يوسف بن معاذ الجهني (ت 442هـ) كتاب البديع في هجاء المصاحف، وأفضل هذه المصنفات على الإطلاق ما كتبه أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني المعروف في زمانه بإبن الصيرفي (ت 444هـ) كتاب: المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار.

وقد اختلفت المصادر⁽³⁾ في عدد المصاحف التي أرسلت إلى الأمصار

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 36

(2) نفس المصدر والصفحة.

(3) اختلف المؤرخون في عدد المصاحف العثمانية المرسلة إلى الأمصار الإسلامية: فابو بكر الداني في مؤلفه «المقنع في رسم مصاحف الأمصار» جعلها أربعة: الكوفة والبصرة ودمشق، وللخليفة عثمان نسخة خاصة به. وقد حذا الزركشي في مؤلفه «البرهان في

الإسلامية، لكنه كان من الموجب أن نفرق بين المصاحف التي أرسلها عثمان رضي الله عنه إلى الأمصار وبين مصحفه الخاص به الذي كان يقرأه وقت استشهاده، وهو الذي قيل أنه خطه يمينه، وتناثرت قطرات من دمائه الشريفة على بضع ورقات من مصحفه منها قطرات على قوله عز وجل «فسيكفيهم الله وهو السميع العليم»⁽¹⁾. هذا وقد واكب «المصحف الإمام» منذ استشهاد صاحبه إدعاءات مختلفة بحيازته⁽²⁾.

في الحقيقة، كانت مصاحف الإمام عثمان بن عفان رضي الله عنه مثار اهتمام الرحالة أينما حلوا وبخاصة في المساجد التاريخية⁽³⁾ التي تضم في أروقتها الخزائن المكتبية التي فيها المصاحف العثمانية، لكن ما يلفت النظر أنه يوجد اتفاق عام في تتبع هذه المصاحف وملاحقتها والتحري عنها، وذلك لعلو شأنها في نفوسهم وبغية التبرك بها.

ويؤخذ على الرحالة أنهم لم يبذلوا جهداً في تقصي المؤلفات والمخطوطات والنوادر في خزائن الكتب في تلك المساجد، باستثناء المصاحف العثمانية، لذا نجد ذكر خزائن الكتب في مدوناتهم مقرونة بالمصاحف العثمانية فحسب، والاعتقاد في ذلك يرجع إلى — أن المصحف العثماني في بلاد المغرب والأندلس أخذ صفة

علوم القرآن» حذو أبي بكر الداني، أما السجستاني في كتاب «المصاحف» فيورد روايتين، الأولى: أربعة مصاحف، والثانية جعلها سبعة شملت مكة، الشام، اليمن، البحرين، البصرة، الكوفة، المدينة. أما اليعقوبي في «تاريخه» فيروي أن عدد المصاحف تسعة. والجزري في «النشر» يجعلها ثمانية. أنظر: أبو عمرو عثمان الداني، المقنع في رسم مصاحف الأنصار، تحقيق محمد صادق القمحاوي، القاهرة، 1978، ص 13-14. بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ط 1957، ج 1، ص 241. السجستاني (أبو بكر عبد الله بن أبي داود الأشعث)، المصاحف، ط الأولى، القاهرة، 1936 م، ص 7. تاريخ اليعقوبي، المجلد الثاني، دار بيروت، 1960، ص 170. الجزري، النشر في القراءات العشر، ص 7. سحر سالم، أضواء على مصحف عثمان، ص 17-18.

(1) السورة 2، الآية 137.

(2) أنظر إلى هذه الادعاءات والمزاعم: سحر سالم، أضواء على مصحف عثمان، ص 114-125.

(3) المساجد التاريخية: المسجد الحرام، المسجد النبوي، الجامع الأموي، جامع البصرة (جامع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه).

القداسة عبر مرور الوقت من زمن الإمارة والخلافة بالأندلس إلى عصر الدول المغربية (المرابطية، الموحدية، المرينية)، فإذا ما أمعنا في بداية الرحلات نجدها أيام فترة الدولة المرابطية، والملاحظ أن المرابطين اهتموا بهذا المصحف اهتماماً كبيراً، ووظفوا لرعايته والعناية به ثلاثة رجال من قومة المسجد لإخراجه صباح كل يوم جمعة، على الرغم أنه لم ترد في المصادر أية نصوص عن هذا المصحف، إلا أن الإدريسي وصفه في كتابه المعروف «نزهة المشتاق» بقوله: «وهذا المصحف يخرج في صبيحة كل جمعة، ويتولى إخراجه رجلان من قومه المسجد وأمامهم رجل ثالث بشمعة..» أما وصف غلافه فيقول: «بديع الصفة منقوش بأغرب ما يكون من النقش وأدقه وأعجبه»⁽¹⁾.

وفي عهد الدولة الموحدية عزم الخليفة عبد المؤمن بن علي على نقل هذا المصحف الكريم من الأندلس إلى المغرب، فاحتفل في الاعتناء بكسوته، وأبدلها، وكساه بصفائح الذهب، المرصعة باللاكي، النفيسة والأحجار الكريمة. ولم يكن عبد المؤمن وحده الذي وجه الاهتمام به، فقد تابعه في ذلك أبناؤه وأحفاده، فكتلوا يتفنون في تزيينه بمزيد من الجواهر النادرة والكريمة، هذا وقد كتلوا دائماً يحضرونه في مجالسهم في ليالي رمضان ويباشرون بالقراءة فيه، ويصفحون ورقه⁽²⁾.

وهناك من الأمثلة ما يوضح أهمية هذا المصحف في نفوس خلفاء الموحدين وجمهور المغاربة، ذلك أن الخليفة أبي يعقوب يوسف لما عزم على الغزو في الأندلس سنة 579هـ، أمر أن يتقدم أمامه «علمه الأبيض مع الرجالة على العادة مع الترتيب، ومعه مصحف عثمان بن عفان وهو مرصع بنفيس الجواهر والياقوت..»⁽³⁾.

وبعد ما انتقل المصحف إلى تلمسان حيث حكم بني عبد الواد، يذكر كل من ابن مرزوق والمقري أن مصحف عثمان ظل محفوظاً في خزائن ملوك تلمسان

(1) الإدريسي، صفة المغرب وأرض السودان، ص 210-211.

(2) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري، السفر الأول من الذيل والتكملة، تحقيق محمد بن شريفة، القسم الأول، ط. بيروت، ص 164-167. سحر سالم، أضواء على مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه، ص 59.

(3) ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، تحقيق محمد الكتلي، بيروت، 1985م، ص 156.

من بني عبد الواد، حتى قدم أبو الحسن المريني إلى تلمسان سنة 737هـ وافتتحها سنة 738هـ، فظفر بهذا المصحف واهتم السلطان أبو الحسن المريني بالمصحف اهتماماً خاصاً فكان يقربه أمامه في خروجه للقتال والجهاد على حسب ما جرت عليه العادة عند الخلفاء المغاربة من قبله⁽¹⁾.

إذن، كل هذه مؤشرات تدل على أن مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه كان يحتل مكانة عظيمة في نفوس المغاربة والأندلسيين حكماً وشعباً، لهذا لم يتوان الرحالة في الكشف والسؤال عن هذه المصاحف عند كل زيارة للحواضر العلمية، خصوصاً في المساجد التاريخية التي تضم في أروقها خزائن الكتب. وهنا يجدر بنا السؤال: ما هو المسجد الذي اتفق عليه أغلب الرحالة في وجود مصحف الإمام عثمان بن عفان رضي الله عنه فيه؟ وما هي آراؤهم في نسخ المصاحف العثمانية التي عاينوها في المساجد التاريخية؟

1. المسجد الحرام:

لا ريب أن مكة والمدينة مبدأ ومنتهى الحركة العلمية بسبب الرحلات السنوية للحج والزيارة، وهذه ميزة انفردت بها عن سائر الأمصار الإسلامية. فهي بتلك ملتقى العلماء ووسيلة مهمة لنقل الكتب إلى مختلف البلاد الإسلامية، حتى قيل أن بعض العلماء إذا افتقد كتاباً ولم يستطع الحصول عليه رغم تطوافه في البلدان لجأ إلى الإعلان عنه في الحج طمعاً في معرفة مكانه أو كيفية الوصول إليه⁽²⁾. ولما كان المسجد الحرام من أعظم المراكز العلمية بالحجاز على الإطلاق، فلا نستغرب وجود مصحف الإمام عثمان بن عفان رضي الله عنه في حوزته، لذا يؤكد بعض الرحالة على معاينته في خزانة الكتب التي تقع تحت قبة بين زمزم وبين بيت الشراب. يقول ابن جبير: «وفي القبة العباسية، خزانة تحتوي على تابوت مبسوط متسع وفيه مصحف أحد الخلفاء الأربعة (عثمان بن عفان) أصحاب رسول الله ﷺ، وبخط يد زيد بن ثابت رضي الله عنه، منتسخ سنة ثمان مائة عشرة من وفاة رسول

(1) ابن مرزوق، المسند، ص 461. المقرئ، نفح الطيب، ج 2، 136.

(2) عواطف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية مصدراً تاريخياً لبلاد الحجاز، ص 254.

الله ﷺ، وينقص منه ورقات كثيرة، وهو بين دفتي عود مجلد بمغاليق صفر، كبير الورقات واسعة، عايناه وتبركنا بتقبيله ومسح الخدود منه⁽¹⁾. كذلك أشار ابن جبير أنه جرت العادة بخروج المصحف الكريم للمكيين إذا ما أصابهم الأهوال والشدائد، كالمجاعات والأوبئة وغلاء الأسعار وما شابه ذلك - يقول: «أن أهل مكة متى أصابهم قحط أو نالتهم شدة في أسعارهم أخرجوا المصحف المذكور وفتحوا باب البيت الكريم ووضعوه في القبة المباركة مع المقام الكريم: مقام الخليل إبراهيم، صلى الله على نبينا وعليه، واجتمع الناس كاشفين رؤوسهم داعين متضرعين، وبالمصحف الكريم والمقام العظيم إلى الله متوسلين. فلا ينفذون عن مقامهم ذلك إلا ورحمة الله عز وجل قد تداركتهم»⁽²⁾.

أما أبو القاسم التجيبي السبتي فقد عاينه في أواخر سنة 696هـ في قبة اليهودية بمكة على حد قوله⁽³⁾. أما ابن بطوطة فيؤكد على ما ضمنه ابن جبير في وصف المصحف. بقوله: «وبها اختزان المصاحف الكريمة والكتب التي للحرم الشريف، وبها خزانة تحتوي على تابوت مبسوطة متسع فيه المصحف الكريم بخط زيد بن ثابت رضي الله عنه فنسخ سنة ثمانى عشرة من وفاة رسول الله ﷺ»⁽⁴⁾.

من خلال ما طرح في ذكر المصحف يتضح أن الرحالة يعترفون برؤية المصحف العتيق: المنسوب للخليفة الراشد: عثمان بن عفان، غير أنه توجد بعض الاختلافات في الرؤى، فالتجيبي يحدد موضع المصحف في القبة اليهودية⁽⁵⁾، بينما يتفق كل من ابن جبير وابن بطوطة في اختزانه في القبة العباسية.

من جهة أخرى يضمن ابن بطوطة حديث ابن جبير في وصف المصحف، ما

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 70.

(2) المصدر نفسه الرحلة، ص 70.

(3) التجيبي، الرحلة، ص 326-367.

(4) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 376.

(5) حسب ابن جبير أن القبة اليهودية تلى القبة العباسية من موضع فيه بئر زمزم. وهاتان القبتان مخزنان لأوقاف البيت الكريم من مصاحف وكتب وأنوار وشمع وغير ذلك. ولم نقف على أصل هذا النعت للقبة اليهودية. ابن جبير، الرحلة، ص 57. رحلة ابن بطوطة، ج 1 ص 376.

عدا ما ذكره في أن المصحف «تنقصه ورقات كثيرة، وأنه يوجد بين دفتي عود مجلد بمغاليق صفر، كبير الورقات واسعها».

أما ما جرت عليه العادة عند أهل مكة في إخراج المصحف إذا أصابهم مكروه من قحط وشدة، فهو أمر يؤكد الرحالة، كما هو الحال كذلك في الأمصار الإسلامية الأخرى. كما تحدث السهمودي عن مصحف مكة في مؤلفه «وفاء الوفا»⁽¹⁾.

تعتبر كل هذه المشاهدات عنواناً على صحة الأخبار الواردة عن مصحف مكة، لكن في الوقت ذاته لا نستطيع أن نجزم أن يكون هو نفسه المصحف العثماني الذي أرسله الخليفة الشهيد إلى مكة الذي ظل بها حتى زمن السهمودي، بينما يتعارض مع وجوده في نفس الوقت بالأندلس⁽²⁾. كما أشار الرحالة المغاربة والأندلسيون إلى خزائن الكتب في الحرم المكي. فقد شاهد كل من ابن جبير والتجيسي وابن بطوطة والبلوي خزائن للكتب منه⁽³⁾. إضافة إلى ذلك أسهم علماء كل مذهب بتأمين الكتب للدارسين، وإيقافها عليهم في خزانة للكتب. يذكر ابن جبير أنه عند باب إبراهيم عليه السلام «زاوية كبيرة متسعة فيها دار المكناسي الفقيه الذي كان إمام المالكية في الحرم. وفيها أيضاً غرفة هي خزانة للكتب المحبسة على المالكية في الحرم»⁽⁴⁾.

2. المسجد النبوي:

أما ما يتعلق بمصحف عثمان في المسجد النبوي فلم نجد له ذكراً في مدونات الرحالة، سيما ابن جبير الذي عاينه وانفرد في وصفه إذ يقول: «ويصلي الإمام في الروضة الصغيرة المذكورة إلى جانب الصندوق، وبينها وبين الروضة والقبر المقدس محمل كبير مدهون عليه مصحف كبير في غشاء مقفل عليه هو أحد المصاحف الأربعة

(1) السهمودي، وفاء الوفا، ج 1، ص 482.

(2) سحر سالم، أضواء على مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه، 49.

(3) ابن جبير، الرحلة، ص 70. التجيسي، مستفاد الرحلة، ص 306. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 376. البلوي، تاج الفرق، ج 1، ص 306.

(4) ابن جبير، الرحلة، ص 72.

التي وجه بها عثمان بن عفان، رضي الله عنه إلى البلاد⁽¹⁾. هذا النص يعد من الوثائق المهمة في وصف أحد المصاحف الأربعة العثمانية، وتبيان موضعه في المدينة قبل احتراق المسجد النبوي الشريف للمرة الأولى في رمضان عام 654هـ / 1256م⁽²⁾.

أما من رحل بعد كل من ابن رشيد وابن بطوطة والبلوي فلم نجد في مدوناتهم ذكرًا لذلك المصحف، عدا وصفهم لخزانتين كبيرتين تحتويان على كتب ومصاحف موقوفة على المسجد المبارك⁽³⁾، وذلك قبل حريق وسيل سنة 802هـ⁽⁴⁾.

بينما يأتي وصف الآخرين للخزانتين الكبيرتين قبل أن يمسه حريق عام 886هـ⁽⁵⁾. وأغلب الظن أن الكثير من هذه الكتب والمؤلفات قد تلف وضاع في غمرة هذه الكوارث المتلاحقة.

تبقى هذه المشاهدات برهان على وفرة الكتب بالمدينة المشرفة وتنوعها حتى قيل أنه ما من عالم «صنف كتابا بالمشرق أو بالسند أو الهند أو العراق أو غيره من الأقاليم، إلا يصرف نسخة للمدينة المشرفة، تبركا ورجاء الإقبال على كتابه، أطلب ما شئت تجده موجودا في كل فن من العلوم»⁽⁶⁾.

3. المسجد الأموي:

أما في وصف المصحف الذي وجهه الخليفة عثمان رضي الله عنه إلى دمشق، فقد أسهب بعض الرحالة في وصفه، فها هو ابن جبير يعاين المصحف في الجامع الأموي المكرم، وقد بين أثره الديني على الدماشقة. يقول: «وفي الركن الشرقي

(1) المصدر نفسه، ص 146.

(2) السهمودي، وفاء الوفا، ج 2، ص 598-660. السخاوي، التحفة اللطيفة، ج 3، ص 231.

(3) ابن الرشيد، ملء العيبة، ج 5، ص 270-271. رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 49، البلوي، تاج المفرق، ج 1، ص 28.

(4) الفاسي، شفاء الغرام، ج 2، ص 267-268.

(5) السهمودي، وفاء الوفا، ج 2، ص 599.

(6) محمد المنوني، الجزيرة العربية في الجغرافيات والرحلات المغربية وما إليها، مصادر تاريخ الجزيرة العربية، ج 2، ص 301.

من المقصورة الحديثة في المحراب خزانة كبيرة فيها مصحف من مصاحف عثمان رضي الله عنه، وهو المصحف الذي وجه به إلى الشام وتفتح الخزانة كل يوم إثر الصلاة فيترك الناس بلمسه وتقبيله ويكثر الازدحام عليه⁽¹⁾.

ثم يأتي الرحالة الهروي المتوفى سنة 611هـ، فيؤكد على خبر ذلك المصحف في ذلك الجامع المكرم⁽²⁾. أما أبو القاسم التجيبي فيذكر أنه رأى المصحف الشامي باقياً ومحفوظاً بالمقصورة العظمى من الجامع الأموي بدمشق سنة 697هـ⁽³⁾.

ثم إن ابن فضل الله العمري صاحب «مسالك الأبصار»⁽⁴⁾، وكذلك ابن بطوطة في المائة الهجرية الثامنة، فيؤكدان على خبر وجود المصحف الشامي في الجامع الأموي، حيث يتبرك به الناس ويقرؤه الزائرون. يقول ابن بطوطة: «وفي قبلة المسجد المقصورة العظمى التي يؤم فيها إمام الشافعية، وفي الركن الشرقي منها إزاء المحراب خزانة كبيرة فيها المصحف الكريم الذي وجهه أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى الشام، وتفتح تلك الخزانة كل يوم جمعة بعد الصلاة فيزدحم الناس على لثم المصحف الكريم، وهناك يحلف الناس غرماً هم ومن ادعوا عليه شيئاً...»⁽⁵⁾.

من خلال هذا العرض يتبين لنا أن هناك إجماعاً في الرأي من بين الرحالة أن المصحف الموجود في الجامع الأموي المكرم هو أحد أربعة مصاحف المرسلة إلى دمشق، هذا مع العلم أن أغلب المؤرخين القدامى والمحدثين أجمعوا على أن أحد أربعة مصاحف اختصت بها مدينة دمشق من ضمن المدن الأخرى

(1) ابن جبير، الرحلة، ص 208.

(2) صلاح الدين المنجد، دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بداية إلى نهاية العصر الأموي، بيروت، ص 45.

(3) المقرئ، نفع الطيب، ج 2، ص 135.

(4) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ج 1، ص 195.

(5) رحلة ابن بطوطة، ج 1، ص 309.

كالمدينة والكوفة والبصرة، وأن هناك خلافاً على مصاحف اليمن والبحرين ومكة ومصر⁽¹⁾.

4. جامع البصرة:

أما المصحف العثماني في مدينة البصرة فلدينا من الأخبار ما يفيد وجوده في مسجد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه في القرن الثامن الهجري، وذلك من خلال ما ذكره ابن بطوطة في جملة ما كتبه عن رحلته إلى البصرة، حيث شاهد من أثارها الكريمة مسجد أمير المؤمنين علي وفي حوزته المصحف الإمام الخاص بعثمان بن عفان رضي الله عنه، يقول: «وهذا المسجد (مسجد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه) من أحسن المساجد، وفيه المصحف الكريم الذي كان عثمان رضي الله عنه يقرأ منه لما قتل وأثر تغير الدم في الورقة التي فيها قوله تعالى: «فسيكفيكم الله وهو السميع العليم»⁽²⁾. ففي معاينة ابن بطوطة للمصحف الإمام في جامع البصرة في تلك الفترة، لأمر يستوقف الباحثين، وذلك لعدة أمور منها: أنه أول الرحالة المغاربة وآخرهم من عاين ذلك المصحف، لذا تعطي مشاهدته تلك صفة التفرد والخاصية في أثر من أثار المسلمين المباركة. وإذا بحثنا الظروف السياسية التي كانت تمر بها البصرة حينذاك نجد أن العراق كانت تخضع لدولة أيلخانات المغول في إيران، والذين كانوا حديثي عهد بالإسلام، فربما كان شغلهم الشاغل المحافظة على التراث الإسلامي من كتب ومدونات ونوادير. ومنها اقتناء مثل هذا المصحف الجليل دون غيره من المصاحف، فالمصحف في حوزة أكبر المساجد في البصرة وهو مسجد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، الذي تقام فيه صلاة الجمعة على حد قول ابن بطوطة⁽³⁾.

وهنا نرجح أن يكون هذا المصحف الذي رآه ابن بطوطة في رحلته هو نفس

(1) سحر سالم، أضواء على مصحف عثمان بن عفان، ص 18.

(2) رحلة ابن بطوطة، ج 2، ص 12.

(3) المصدر نفسه ص 12.

نسخة المصحف الذي أرسله عثمان بن عفان إلى البصرة، وربما انتقل فيما بعد إلى سمرقند ثم إلى طشقند⁽¹⁾، فالذين يؤيدون فكرة انتقال المصحف من البصرة إلى سمرقند يقصدون به واحداً من النسخ التي بعث بها عثمان إلى الأمصار الإسلامية، ويستندون في ذلك إلى أن صورة الخط الذي كتب به مصحف طشقند أقرب ما يكون إلى صورة الخط الذي كتب به المصحف الإمام، أما الرافضون فيرون أن الصيغة الفنية المتمثلة في رسم الحروف تثبت أنه يرجع إلى القرن الثاني أو الثالث للهجرة⁽²⁾. كما أنه من الصعوبة بمكان أن يكون هذا المصحف الذي رآه ابن بطوطة هو مصحف عثمان الذي كان يقرأ منه ساعة استشهاده، ذلك لأن ابن بطوطة كان يعلم أن مصحف عثمان في حوزة الموحدين في مراكش بعد أن نقلوه من الأندلس، ثم ظهر فيما بعد على أيدي المرينين بالمغرب.

أما مصحف الكوفة فلم نجد له علماً في مدونات الرحالة، على الرغم من ثبوته في التاريخ الإسلامي، وقد يرجع سبب ذلك لكثرة القلاقل والاضطرابات التي احتدمت في الكوفة في خلافة الإمام على رضي الله عنه، وفي العصر الأموي عندما أصبحت مركزاً للتشيع آنذاك.

أخيراً، لا شك أن مشاهدات الرحالة المغاربة والأندلسيين تعد من الوثائق والثبوتيات العالية الشأن على وجودية المصاحف العثمانية المرسلة إلى الأمصار الإسلامية الأربعة (مكة، المدينة، دمشق، البصرة)، وإن كان هناك تباين في رؤية مصحف الإمام عثمان بن عفان رضي الله عنه.

(1) يقال أنه أنتقل من البصرة إلى سمرقند على يد تيمورلنك (771-807هـ / 1370-1405م). انظر إلى: سحر سالم، أضواء على مصاحف عثمان بن عفان، ص 28-49.

(2) المصدر نفسه، ص 118.

الاستنتاجات

- بعد كل ما ذكرناه في هذا الفصل يمكننا أن نذكر الاستنتاجات التالية:
- اهتم الرحالة بوصف حلقات التدريس والقراءة التي كانت تقام في المساجد التي زاروها، وكذلك في المراكز العلمية وبخاصة في الحرمين الشريفين وجامع دمشق والمسجد الأقصى وجامع الأزهر. وأسهموا في ذكر المدارس النظامية كمدارس العراق ومدارس دمشق وحلب والقاهرة، كما وصفوا مدارس الصبيان وطرق التدريس بها، ولم يفتهم ذكر تمويلها وأوقافها وعدد تلاميذها.
 - وقد تنافس الرحالة في ذكر مراكز العلم والعلماء، وتسابقهم في البحث عن الأسانيد ورواية الكتب ولقاء الشيوخ، فإذا كانت تونس لقيت إجماع الرحالة في وصف جمال طبيعتها وتجمع العلماء الأعلام بها كأبي عبد الله الكنتاني الشاطبي وأبي العباس بن الغماز لأنها وقتئذ عاصمة الحفصيين، فإن المراكز العلمية الأخرى شددت اهتمامهم كالإسكندرية ودمشق ومكة والمدينة وغيرها، وإن كان هناك تفاوت في الفهم والإدراك وطريقة التعلم عند كل رحالة، ولم يفتهم ذكر الشيوخ والقضاة والعلماء ومناقبتهم ومؤلفاتهم، سواء أخذوا عنهم أو صادفهم أو سمعوا أخبارهم.
 - كما أسهمت المجالس العلمية والوعظية التي كانت تعقد بالجوامع وقصور العلماء والوزراء ومنازل العلماء وحوانيت الوراقين في دفع دماء الحياة في شرايين النهضة العلمية، فكثرت القصاصون والمذكرون. وأشهرهم عبد الرحمن بن الجوزي، وبدر الدين القزويني وقد أعجب ابن جبير خاصة بأسلوب الوعاظ وفصاحتهم وبلاغتهم كما لاقى المصحف العثماني ومكان تواجده في كل البقاع الإسلامية من الرحالة عظيم اهتمام ويحث واستقصاء.

الغاتمة

توصلت الدراسة إلى العديد من النتائج أهمها:

- أن نمط كتب الرحلات فن قائم بذاته يحوي الكثير من المعلومات التي تهم المؤرخ والاقتصادي والاجتماعي والسياسي وغيرهم. فإن نصاً واحداً لأحد الرحالة قد يجمع في وصفه أكثر من أثر، بل وأكثر من مدينة إلى جانب اعتبارها نافذة ننظر منها إلى حضارات المشرق العربي في العصر الوسيط، فتكشف لنا الكثير من حقائقها وأسرارها، لكن تبقى مرجعيتهم محكومة في ذلك بالتحاليم الإسلامية، وبما يتعلق بذهنهم من أفكار وتصورات ناتجة من البيئة المغربية.
- إن ما سجله الرحالة المغاربة والأندلسيون من ملاحظات سياسية في المشرق العربي (مصر، الشام، الحجاز، العراق)، كشف لنا كثيراً من الأمور التي نجهلها عن العلاقات بين دول المشرق بعضه ببعضه الآخر، وعلاقاته السياسية مع بلاد المغرب العربي، وعلاقاته مع العالم المسيحي، بحيث أن الرحلة المغربية تعتبر في هذه الناحية تاريخاً يسلط الضوء على ما أهمله التاريخ، كما نستطيع أن نتلمس من مدونات الرحالة صور الفتن الداخلية وغيرها من الأمور التي كانت وبالأعلى على بلاد المشرق العربي، والتي بلغت ذروتها في رحلة ابن خلدون في القرن الثامن الهجري.
- هذا وعلى الرغم من ندرة المعلومات السياسية عن بلاد العراق، إلا أنها صورت كلقطات تاريخية حالات الانكسار السياسي والانحسار الجغرافي الذي أصاب المنطقة سواء كان في أواخر العهد العباسي أو في العهد الأيلخاني المغولي.
- تشكل الرحلات المغربية مصدراً لا يستهان به في توثيق الصورة الاقتصادية المشرقية في تلك الفترة، فالرحلة المغاربة يتوفر لديهم الحس الاقتصادي

والتجاري والذي يعبر عن شمولية الذاتية المغربية، فمن خلالهم عرفنا قوة الدينار الموحدوي والمريني في العهدين الأيوبي والمملوكي، والعلاقات التجارية التي كانت تسود في أشهر الموانئ التجارية وقتئذ مع سواحل المدن الأوروبية المتوسطية، فضلاً عن تعدد الصناعات الرائجة والحاصلات الزراعية المختلفة والمعاملات التجارية المتنوعة. ولم ينس الرحالة قضية تتبع الأسعار والمكاييل والمعايير والأوزان وقيمة المعاملات. ومن هنا أضحت الرحلة المغربية في العصر الوسيط دليلاً تجارياً للذين تهتمهم الدراسات الاقتصادية في ذلك العهد.

— برع الرحالة في وصف النواحي الاجتماعية في الحواضر الرئيسية وفي المدن والقرى المشهورة منها، إذ تعد مدوناتهم سجلات حافلة في إبراز أحوال المجتمعات المشرقية من فئات مجتمعية مختلفة في المكانة والمرتبة والوظائف والمهن، ومن عادات وتقاليد وأعراف، ومؤسسات عمرانية، كجوامع وبيمارستانات وزوايا وخانات وخوانق، ولا ريب أن هذه المؤسسات كانت سبباً من الأسباب التي شجعت المغاربة على ارتياد هذه البلاد، هذا إلى جانب تميز المجتمعات المشرقية بالوعي الاجتماعي في زمن الحروب الصليبية، الأمر الذي أدهش الرحالة في رؤية الثنائية المتناقضة من روح العداوة من ناحية، وتنامي العلاقات الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى. وقد استحسن الرحالة صورة المرأة المشرقية (الأميرة، العالمة)، لما لها من حظوة ومكانة من قبل السلاطين والأمراء الترك في ذلك العصر. كما انصب حرص الرحالة على نقل كل ما يشاهدونه من البسة وأطعمة وأشربة حينما يخالطون السلاطين في القصور، والعلماء في الجوامع والأولياء في الزوايا والعمامة في الأسواق والخوانق. وهذه إضافة تاريخية من مدوناتهم والتي بلغت ذروة صورتها في رحلة ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري.

— من خلال استعراض الرحالة لمختلف الأحداث التي ميزت الحياة الدينية، يمكن اعتبار التعصب للمذهب الشافعي السمة الغالبة بعد خضوع المراكز الثقافية للأيوبيين ومن ثم للمماليك. وقد انتشر التصوف وشجعه الحكام

وخصوصاً السلاطين الأيوبيون والمماليك الذين يعود إليهم الفضل في بناء الخانقاهات والرباطات حيث حبسوا عليها الأوقاف. هذا وقد استرعت آثار مكة المباركة وجبالها انتباه الرحالة وكذا المدينة والقدس والخليل، ولم يفت الرحالة وصف المقدسات اليهودية والمسيحية التي كان يحج إليها النصاري وبالأخص في القدس وخارجها. كما أفاض لنا الرحالة بمعلومات غنية عن دروب الحجاج (المصري، الشامي، العراقي) في البر والبحر، وقد اعتبر الرحالة أن العراق هو الموطن الأول للتشيع، فذكروا فرقهم ووصف تقاليدهم الدينية، كما تطرقوا لبعض الفرق الأخرى كالنصيرية والدروز والاباضية وغيرها من غلاة الشيعة.

— رحلات المغاربة والأندلسيون مصدر مهم لمعرفة الحياة الثقافية والبيئات العلمية بالشرق في هذه الفترة المدروسة، ففيها ذكر لأهم المراكز العلمية، ومجالس الدرس والتحصيل، والكتب المعتمدة في الدراسة، والعلوم المتنوعة. إضافة إلى كونها سجلات ضمت قوائم بأسماء أعلام المسلمين المشهورين الذين تخصصوا في مختلف العلوم مثل علم القراءات وعلم الحديث والفقه واللغة العربية والتاريخ والأدب. مما جعل لهذه التراجم طابعاً معيناً وخصوصية منفردة، إذ إن الرحالة يستقي معلوماته من الاتصال المباشر وبالاحتكاك الموصول مع المترجم له في الأماكن العلمية، وإن كان هناك تفاوت في درجة الفهم والإدراك عند كل رحالة. من أجل ذلك أصبح الرحالة رسل علم وحلقة اتصال وتبادل فكري وعلمي بين المشرق والمغرب مما أتاح للمغاربة والأندلسيين الاستفادة من علوم المشرق على أيدي هؤلاء الرحالة الذين قاموا بتدريس تلك العلوم، وبخاصة علم الأسانيد وملحقته هذا إلى جانب ذكرهم للمدارس ومؤسسيها والعلماء المتصدرين للتدريس فيها.

— وللرحلات أهميتها أيضاً فيما احتضنته من (نقوش بصرية) كمصدر للتأكيد على جديتها وصدق أخبارها، وهو ما يتعلق بالنقوش التي كان يقف الرحالة عليها مكتوبة على لوحة خشبية أو قطعة من حجر في الجوامع المشهورة والمزارات المعروفة، وقد أمست إلينا في وقتنا الحاضر بمثابة وثيقة تاريخية،

ودليلاً لا يقبل الطعن، سيما وبعض تلك النقوش ما يزال معروفاً للعيان إلى يومنا هذا.

— وأخيراً من خلال دراسة الرحلات لاحظنا أننا إذا قابلنا رحلات المغاربة مع المصادر المشرقية، لرأينا أنهم ما جاءوا بمعلومات متناقضة معها أو مخالفة لها. وعلى الرغم من قلة المعلومات التي ذكرها الرحالة عن بعض الجوانب (السياسية، والاقتصادية)، فهي مركزة وغنية للدارس يعرف منها الأوضاع السائدة في تلك المرحلة الصعبة.

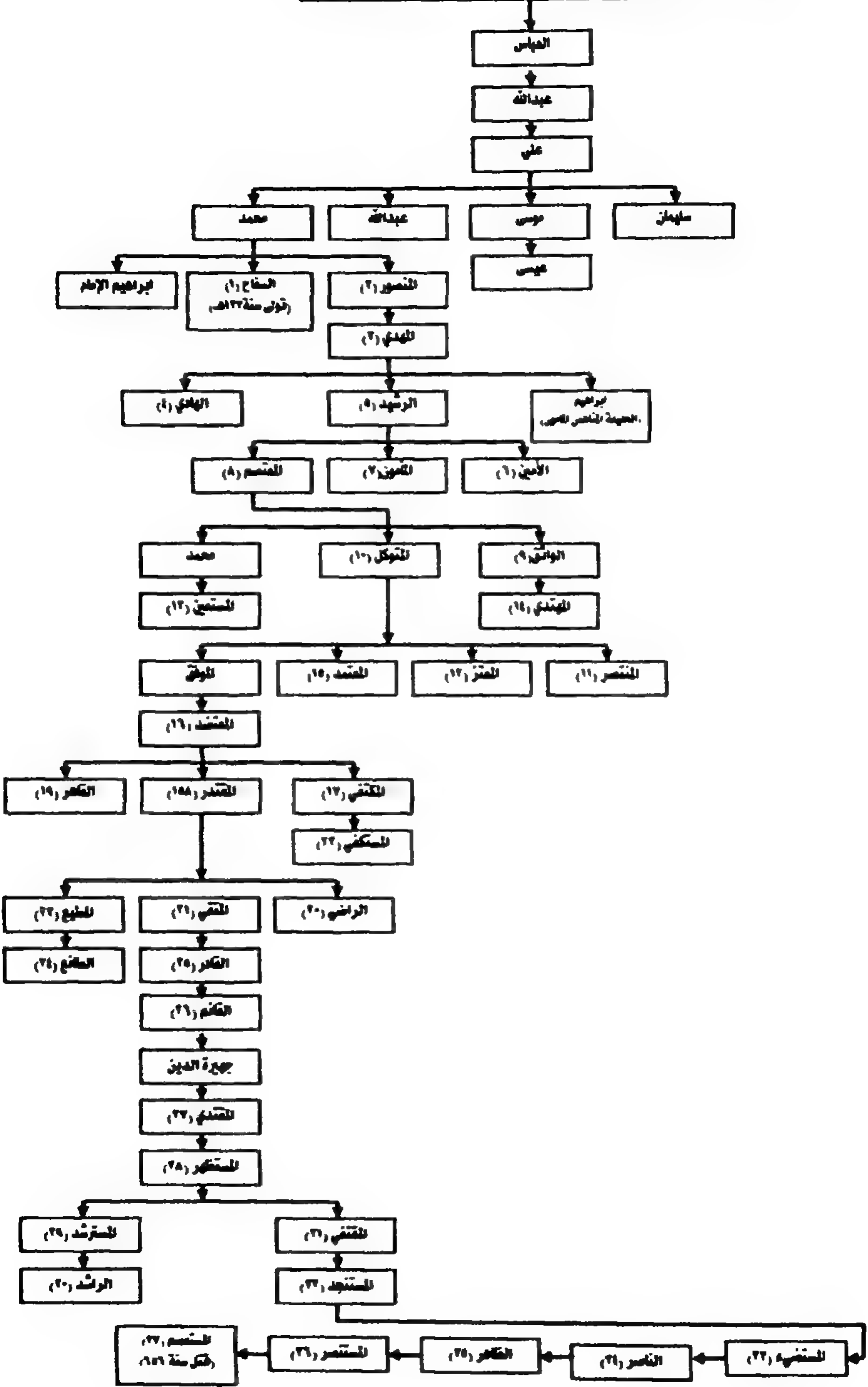
— وآمل أن تكون هذا الدراسة قد أثبتت كل وجوه الحياة الحضارية في بلاد المشرق العربي في الفترة التي نغطيها، وأن يكون التوفيق قد حالف معدها في بناء مادتها التاريخية، وعرضها عرضاً شيقاً مصحوباً بجهد مقل من حيث التحليلات والمقارنات والاستنتاجات.

والحمد لله أولاً وآخراً

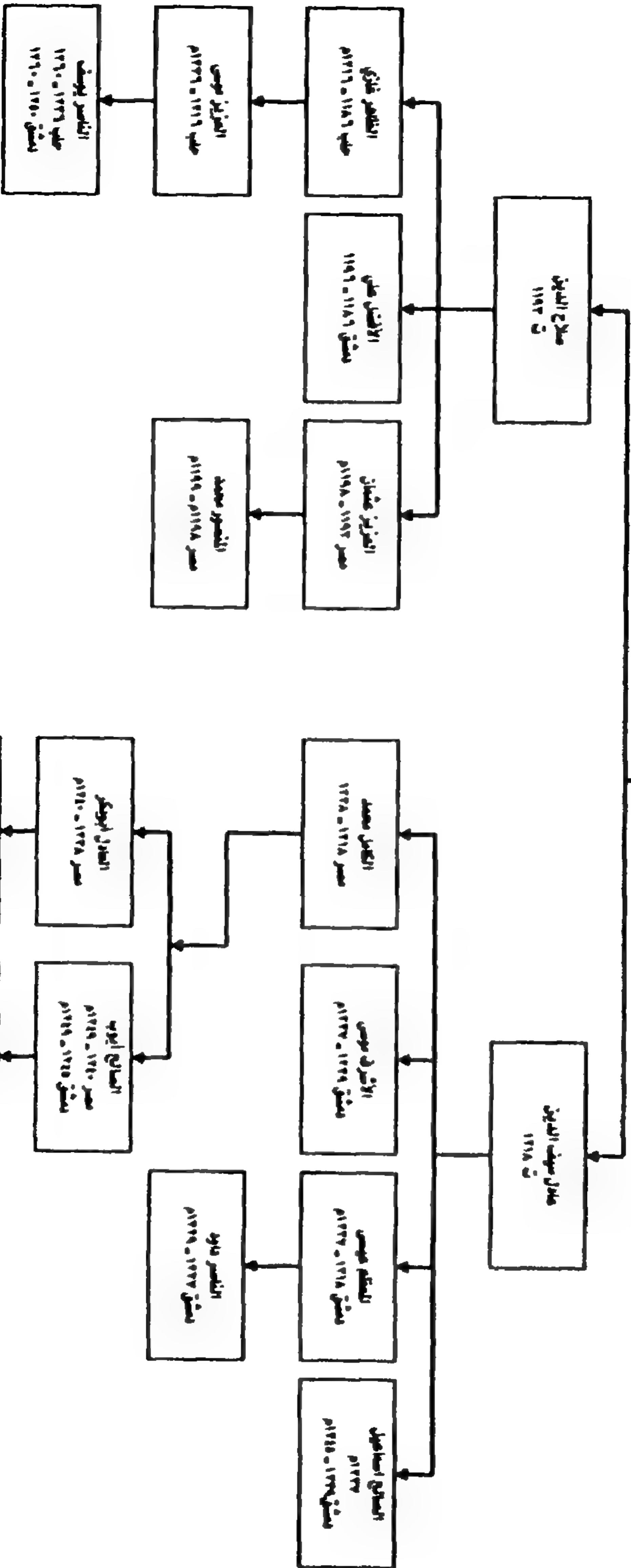
الملاحق

(أنساب ومصورات)

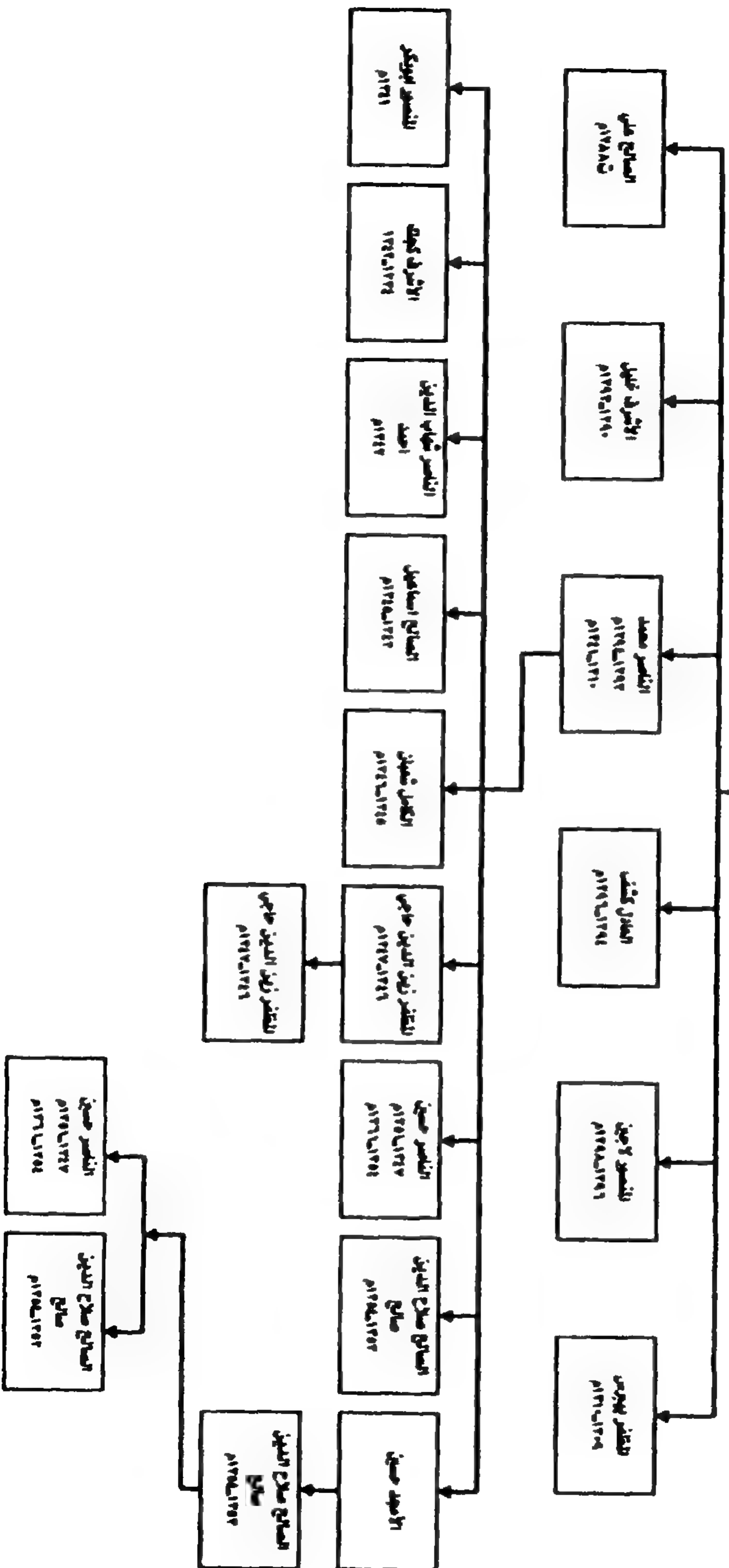
(١) شجرة نسب الخلفاء العباسيين



(٢) الأسيرة الأيوبية



(4) الأسيرة القلاوونية المملوكية



5- الخلفاء العباسيون في مصر حتى نهاية عصر دولة المماليك الأولى

- أحمد أبو القاسم ابن الخليفة العباسي الظاهر ولقب بعد مبايعته بالخلافة بلقب المستنصر 659 – 660 هـ
- الحاكم بأمر الله (الأول) 661 – 701 هـ
- المستكفي بالله (الأول) 701 – 736 هـ
- الواثق بالله (الأول) 736 – 742 هـ
- الحاكم بأمر الله (الثاني) 742 – 753 هـ
- المعتضد بالله (الأول) 753 – 763 هـ
- المتوكل على الله (الأول) خُلع وأعيد بعد ست سنوات 763 – 785 هـ
- الواثق بالله (الثاني) 785 – 788 هـ
- المتوكل على الله (الأول) أعيد للخلافة للمرة الثانية 791 – 808 هـ

6- حكام إيلخانية فارس والعراق

- هولاكو 1260 – 1265 م
- أباخان 1265 – 1282 م
- تيكودار (أحمد) أول حاكم مغولي من إيلخانية فارس 1282 – 1284 م
يعتق الإسلام
- أرغون 1284 – 1291 م
- كيخاتيو 1291 – 1295 م
- غازان 1295 – 1304 م
- اولجاتيو 1304 – 1316 م

7 - الحملات الصليبية على بلاد الشام وأفريقية

1 - الحملة الأولى 490 هـ / 1069 م – 493 هـ / 1099 م

بقيادة روبرت من نورمندي

كودفري من بويلون

بولدوين من الفلاندرز
روبرت الثاني من الفلاندرز
ريموند من تولوز
بوهيموند من تارنتيم
وابن اخته تانكرد
الأسقف إذيما (أوربان الباب أوربان الثاني)

2 - الحملة الثانية 542هـ / 1147م - 544هـ / 1149م

بقيادة كونراد الثالث (ملك ألمانيا)
لويس السابع (ملك فرنسا)

3 - الحملة الثالثة 585هـ / 1189م - 588هـ / 1192م

بقيادة فردريك الأول ببروسا (امبراطور ألمانيا)
خلفه فردريك السوابي ابنه
ريتشارد الأول ملك انكلترا الملقب (بقلب الأسد)
فيليب الثاني (ملك فرنسا)

4 - الحملة الرابعة 599هـ / 1202م - 601هـ / 1204م

بقيادة توجهت إلى القسطنطينية ولم تصل إلى الشرق

5 - الحملة الخامسة 1228م - 1229م

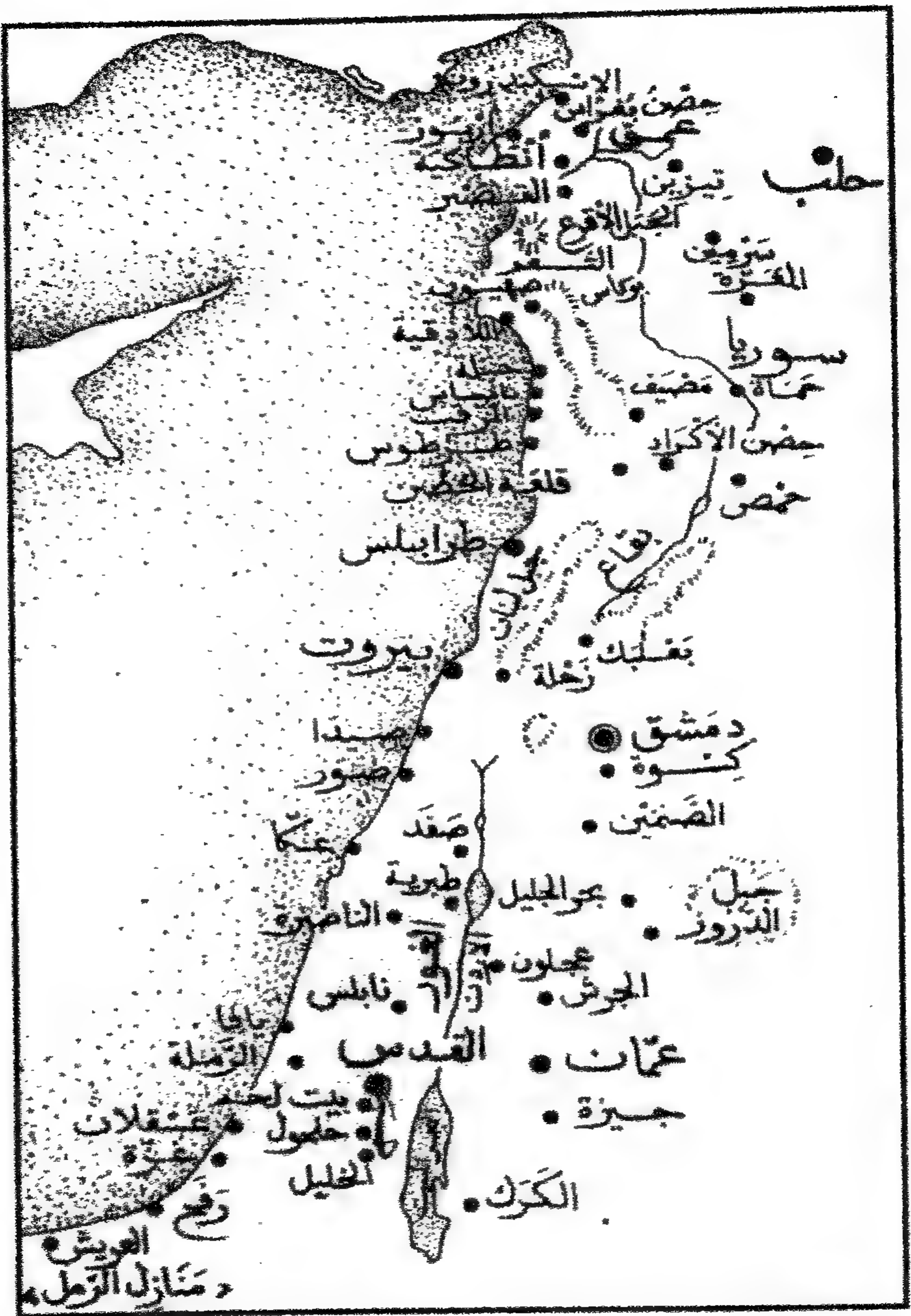
بقيادة فردريك الثاني (امبراطور ألمانيا)

6 - الحملة السادسة 646هـ / 1248م - 652هـ / 1254م

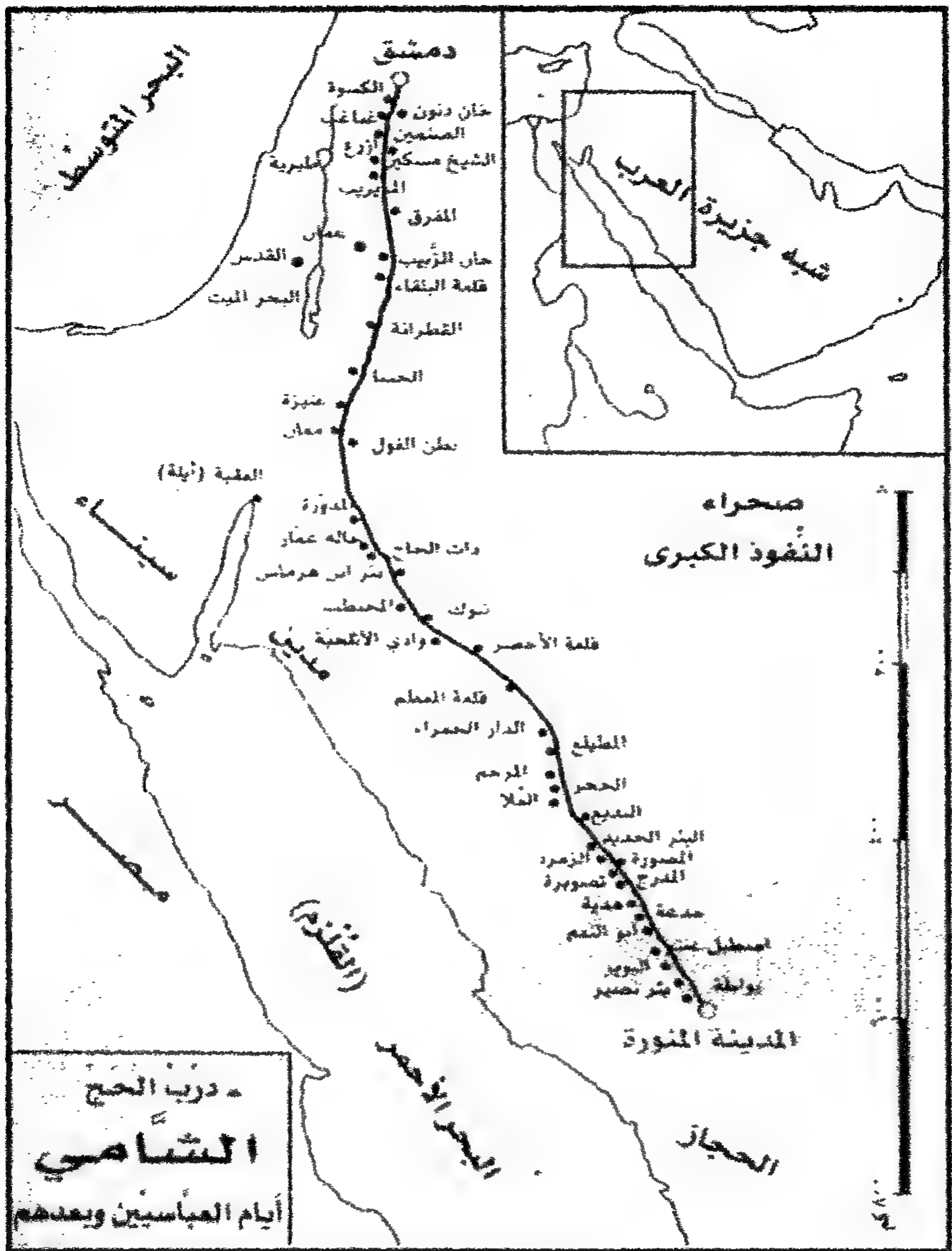
بقيادة لويس التاسع (ملك فرنسا والملقب بالقديس لويس)

7 - الحملة السابعة 669هـ / 1270م

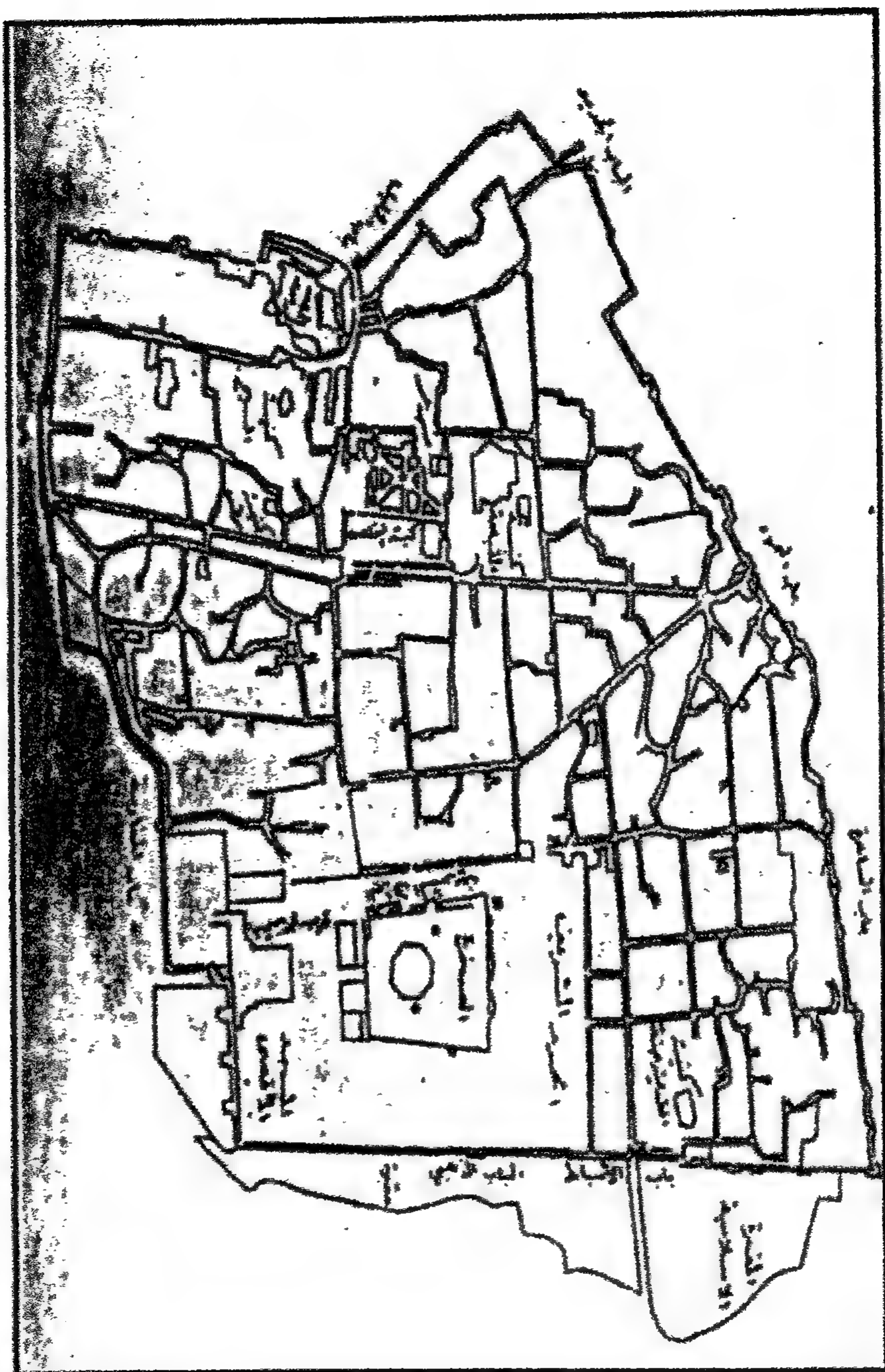
بقيادة لويس التاسع (ملك فرنسا الذي وجه الحملة إلى تونس)



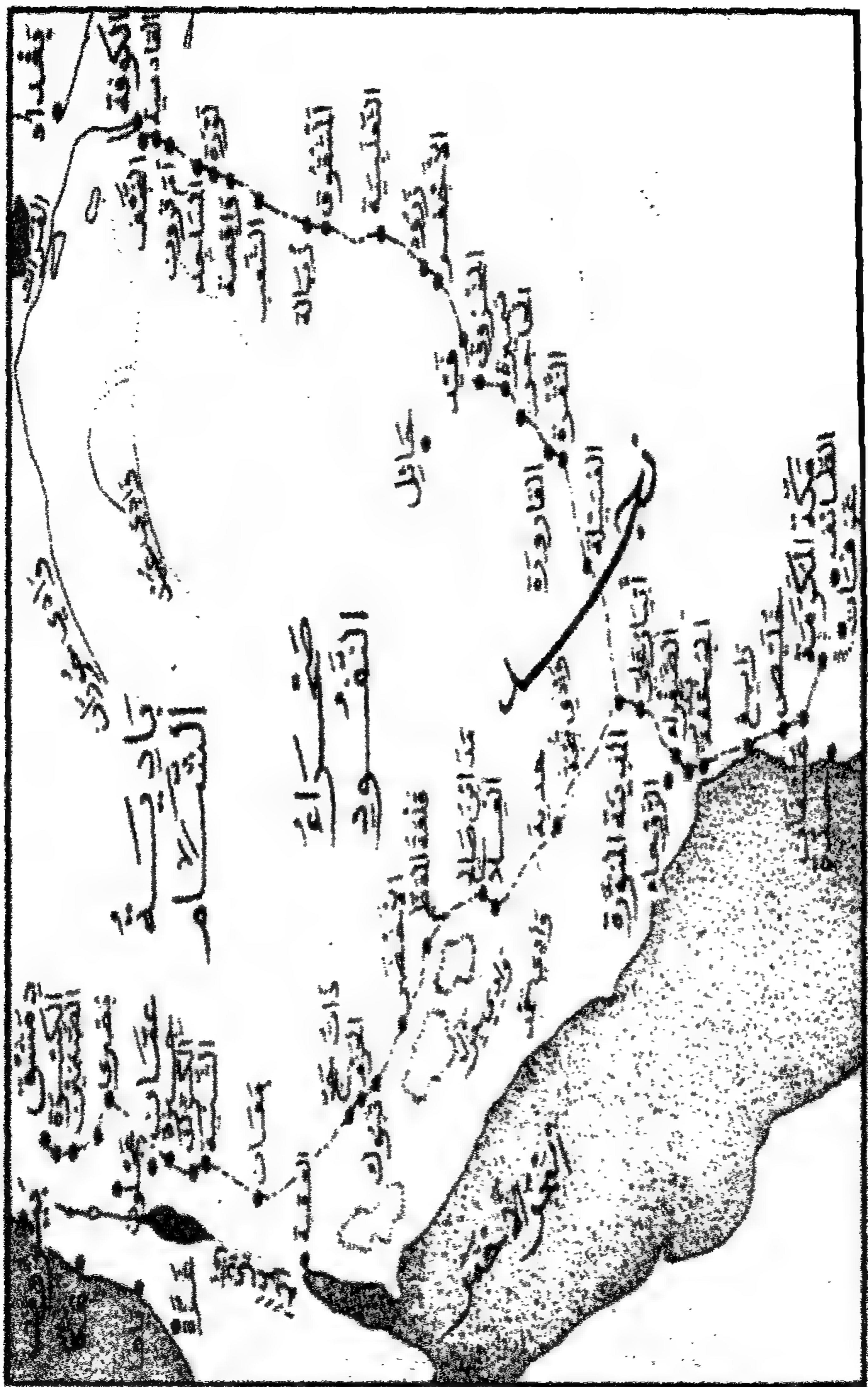
3. رسم جغرافي لمسالك بلاد الشام وفلسطين في العصر الوسيط



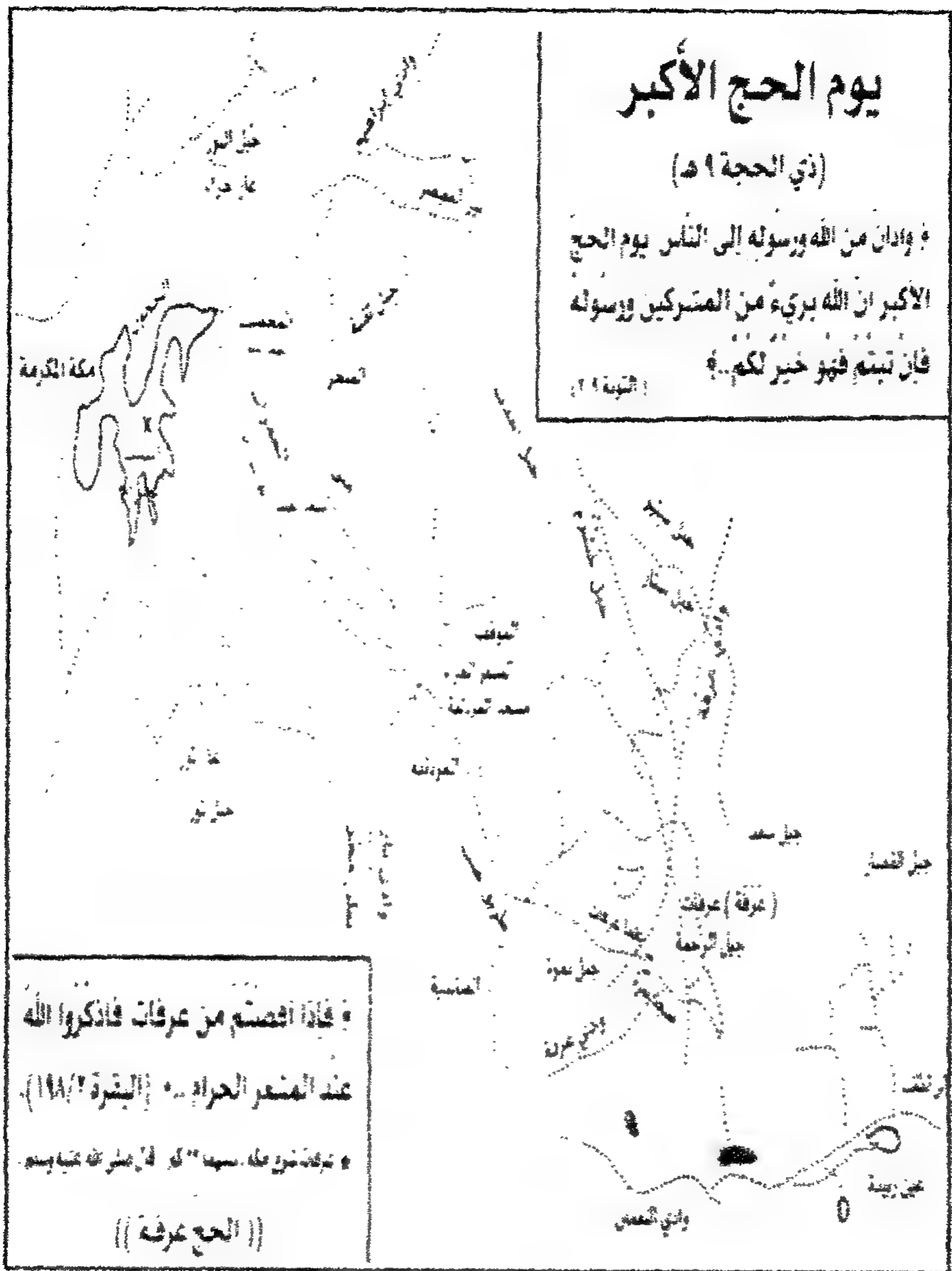
4. طريق الحاج الشامي كما ورد في كتب الرحلات المغربية



5. تصميم مدينة القدس العتيقة (أهم المعالم)



6 - رسم جغرافي لمسالك بلاد الحجاز في العصر الوسيط

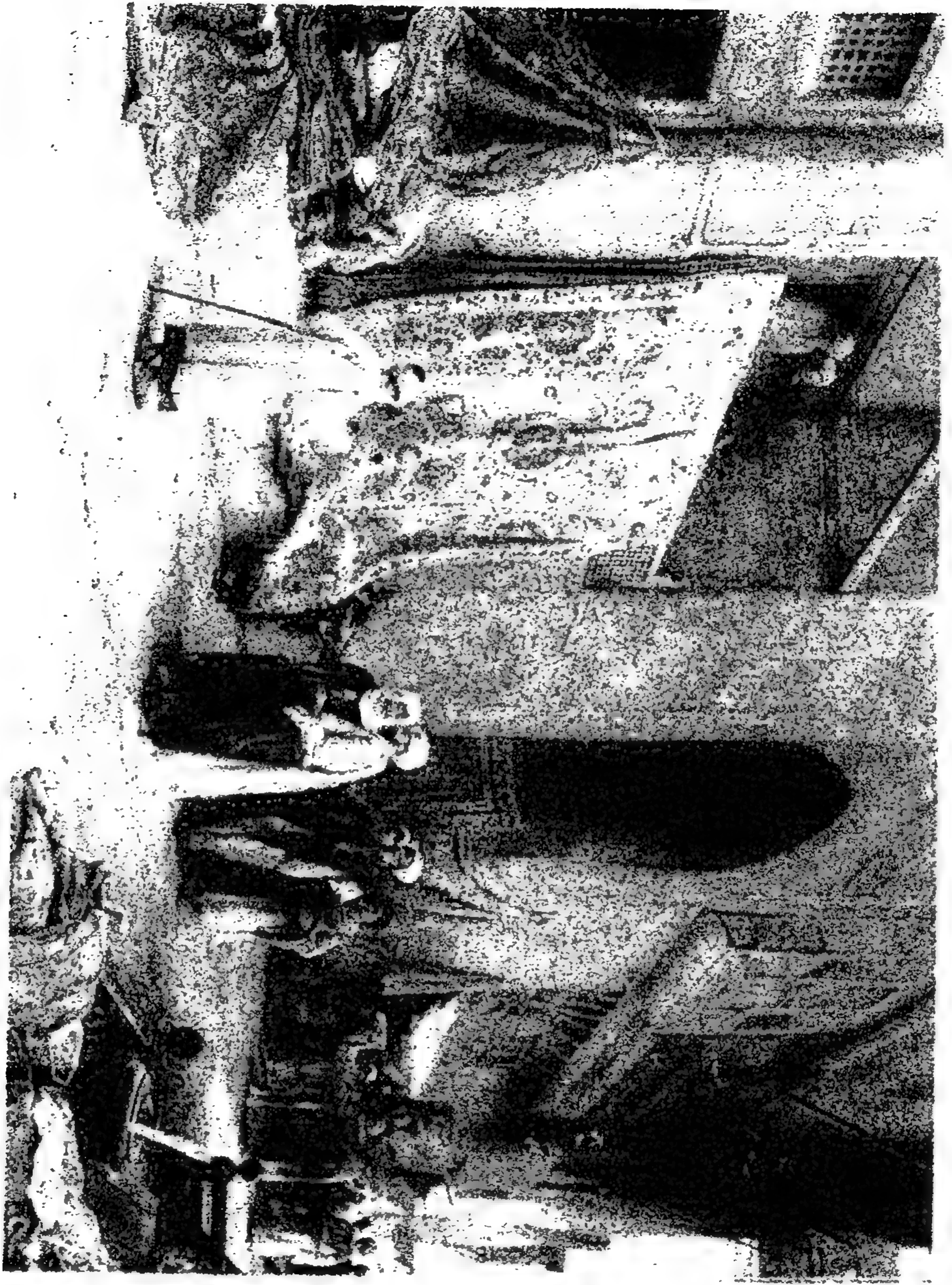


8. رسم جغرافي لمسالك بلاد العراق وفارس في العصر الوسيط

ملحق الصور



القدس لوحة دافيد روميرس 1838م



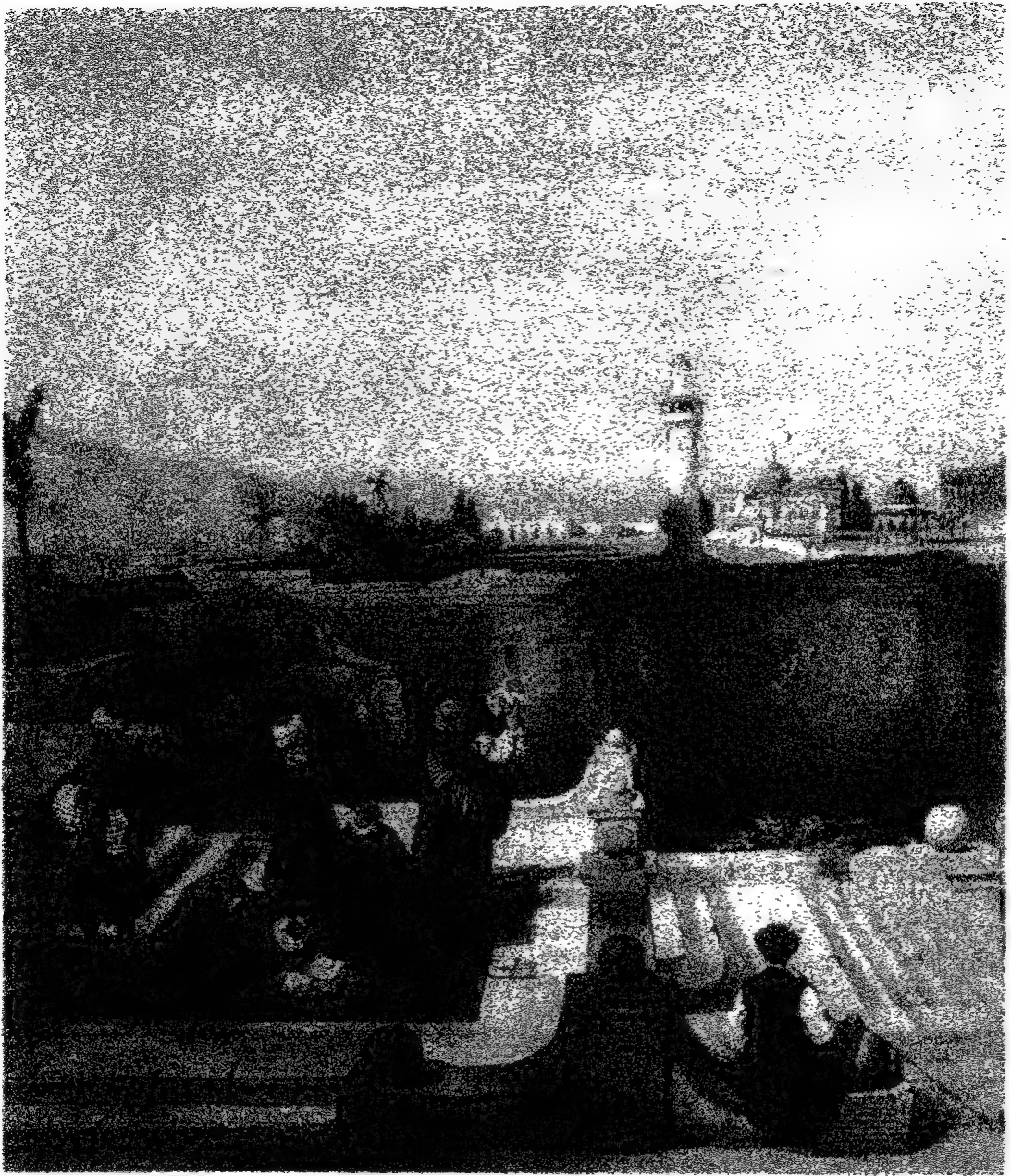
سوق السجاد الواقع بين القصرين ، لوحة شارلز رويرتس 1875 م



لوحة للقدس الغربية في القرن التاسع عشر



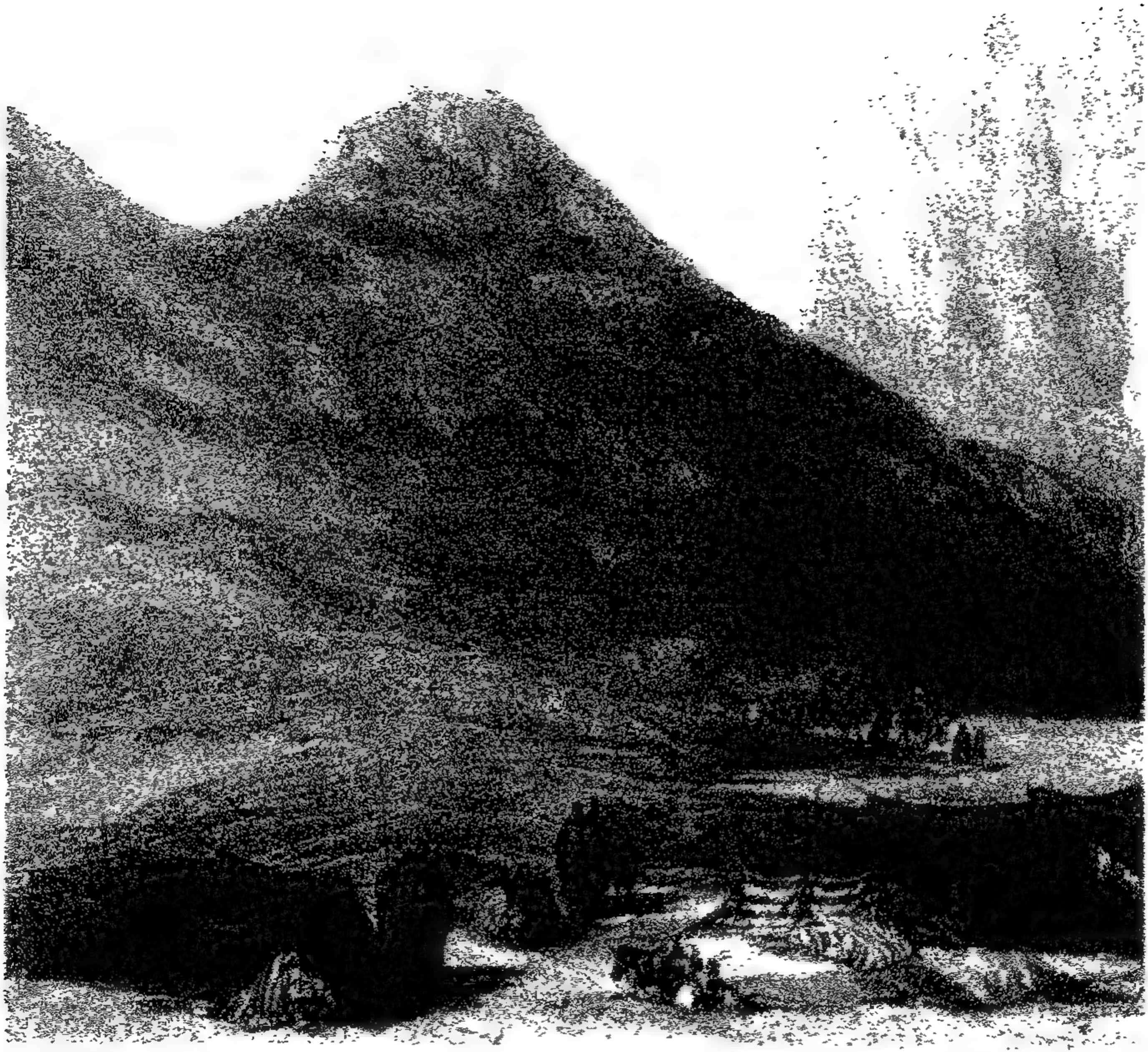
سوق قرب قلعة صلاح الدين، لوحة جوزيبي سونوريني 1880



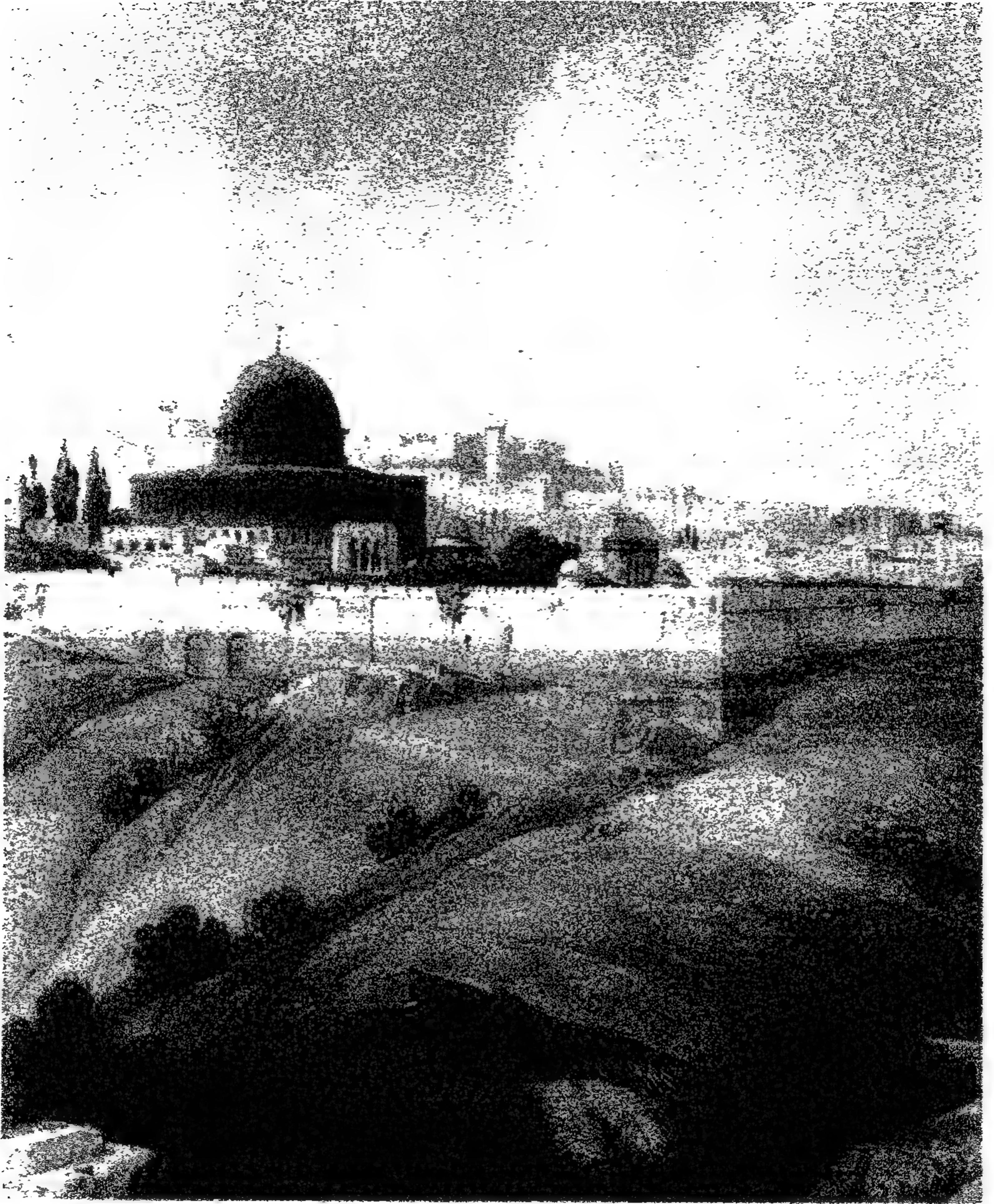
مسجد عمر في القدس ، لوحة دافيد روبرتس 1838



الحجاج من الشام إلى الحجاز ، لوحة دافيد رويرنس 1838



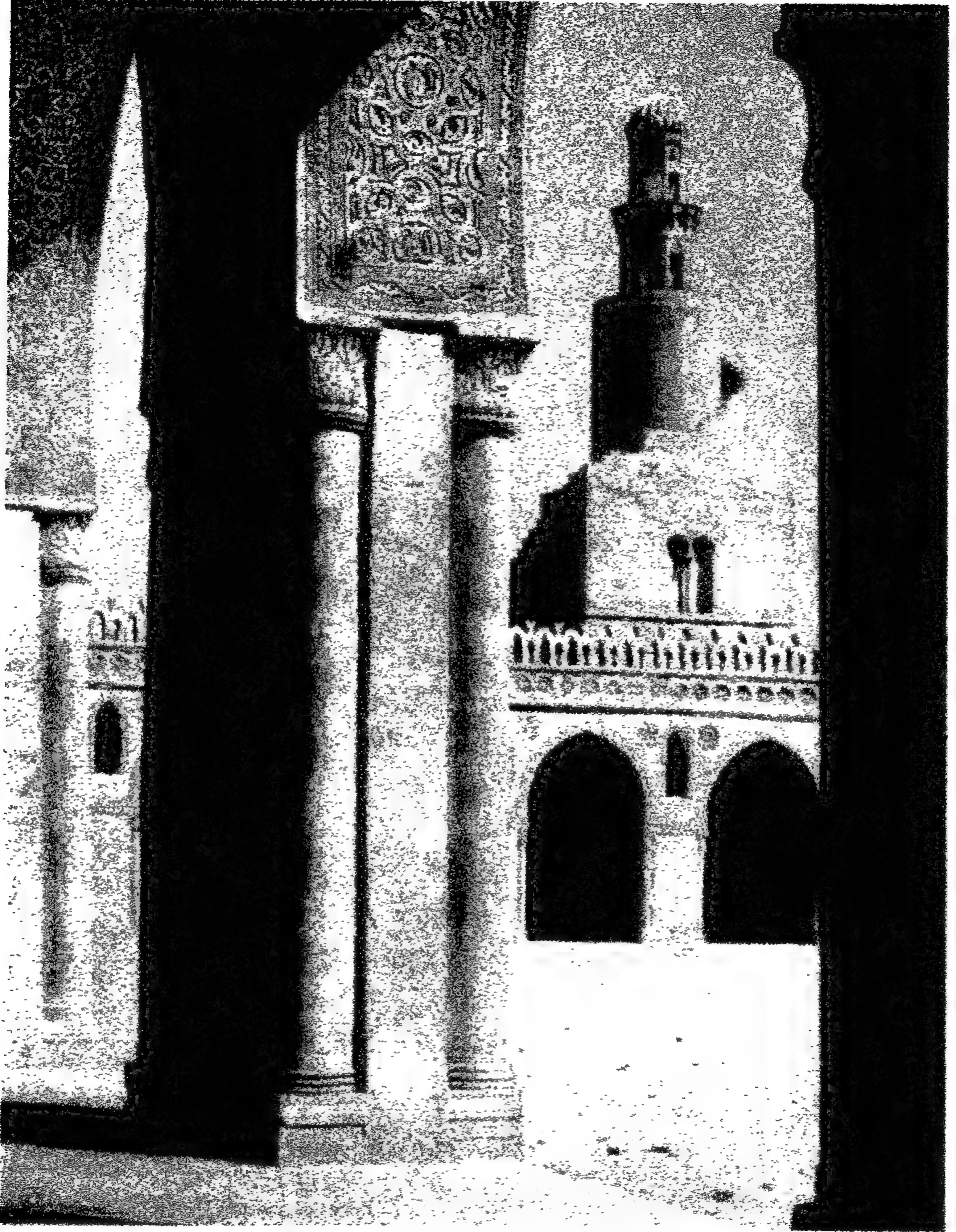
قافلة الحج المصري، لوحة دافيد روبرتس 1838



القدس، لوحة دافيد رويرنس



باب من أبواب دمشق، لوحة دافيد روبرتس 1838

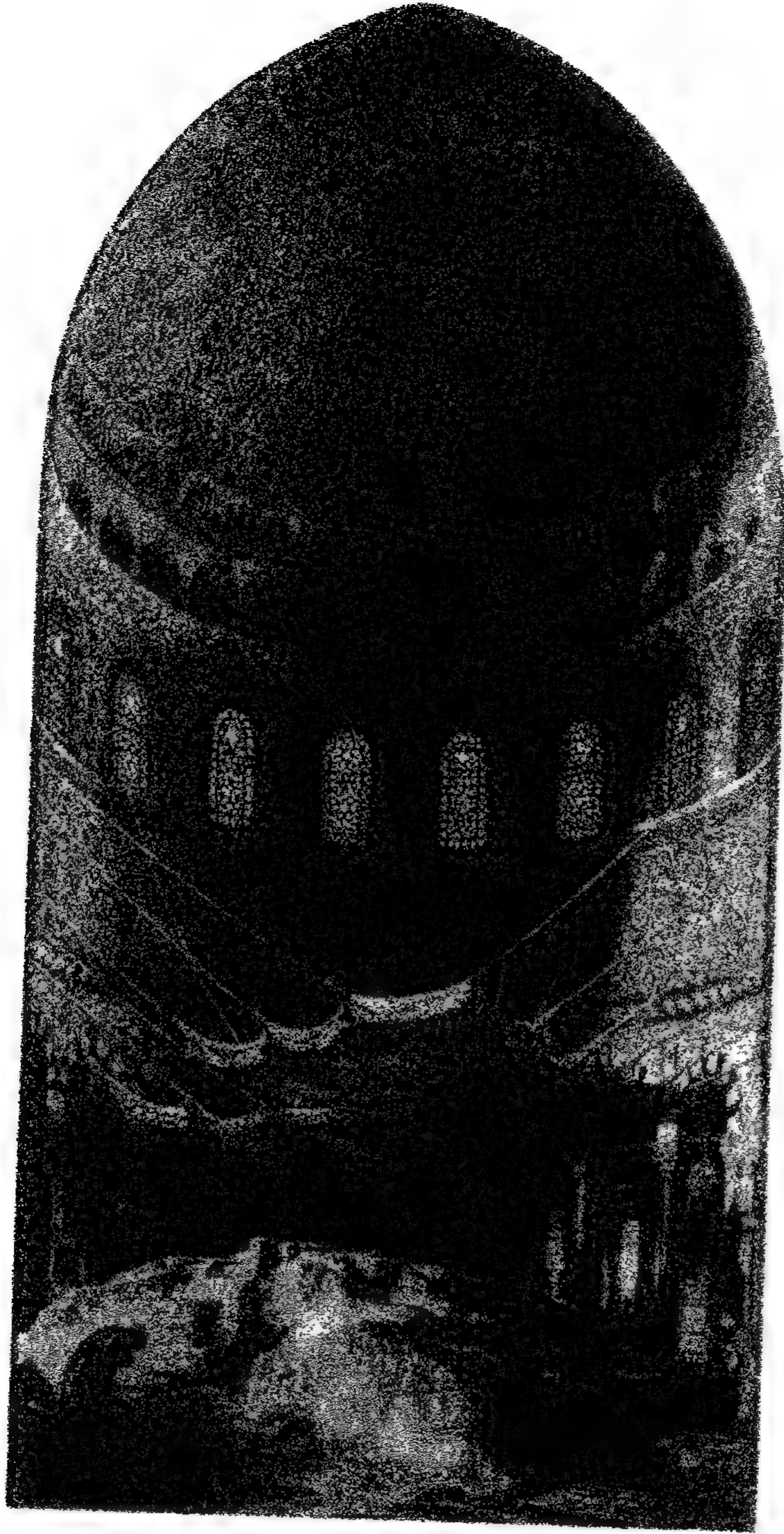


مسجد أحمد بن طولون (إصدار خاص بمناسبة ألفية القاهرة)

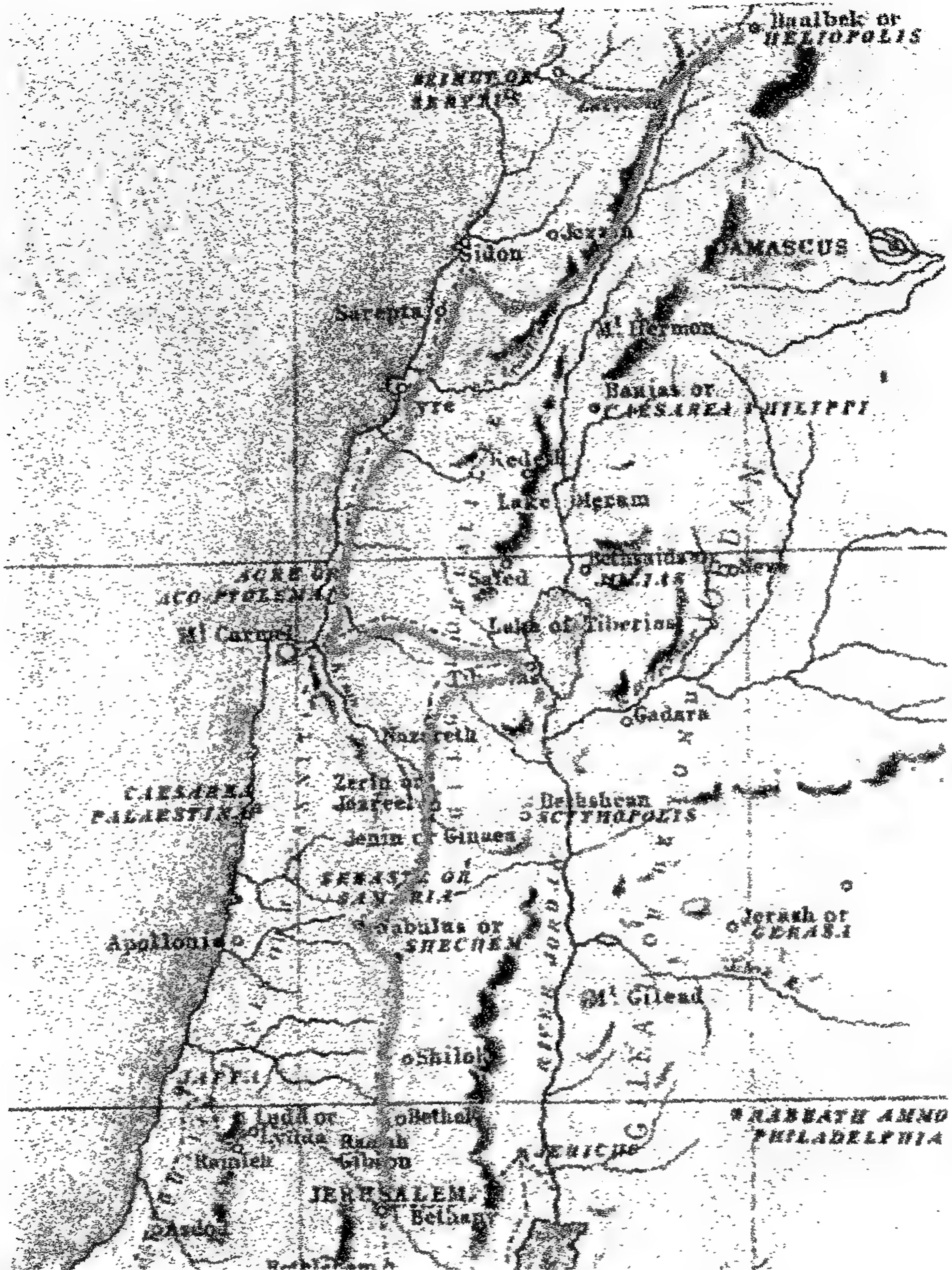
1969 القاهرة، وزارة الثقافة



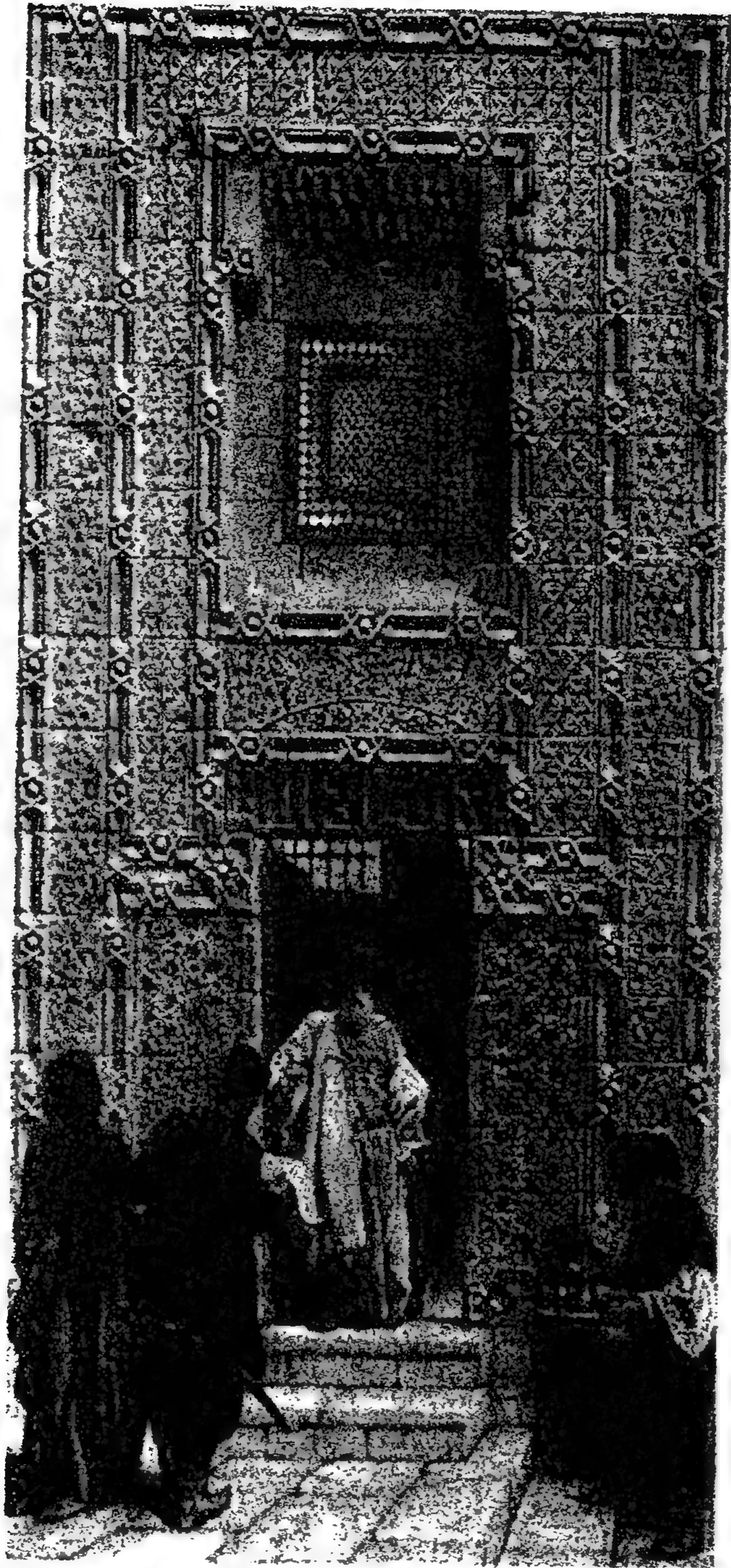
قافلة الحجاج ، لوحة ليون بيلي 1877



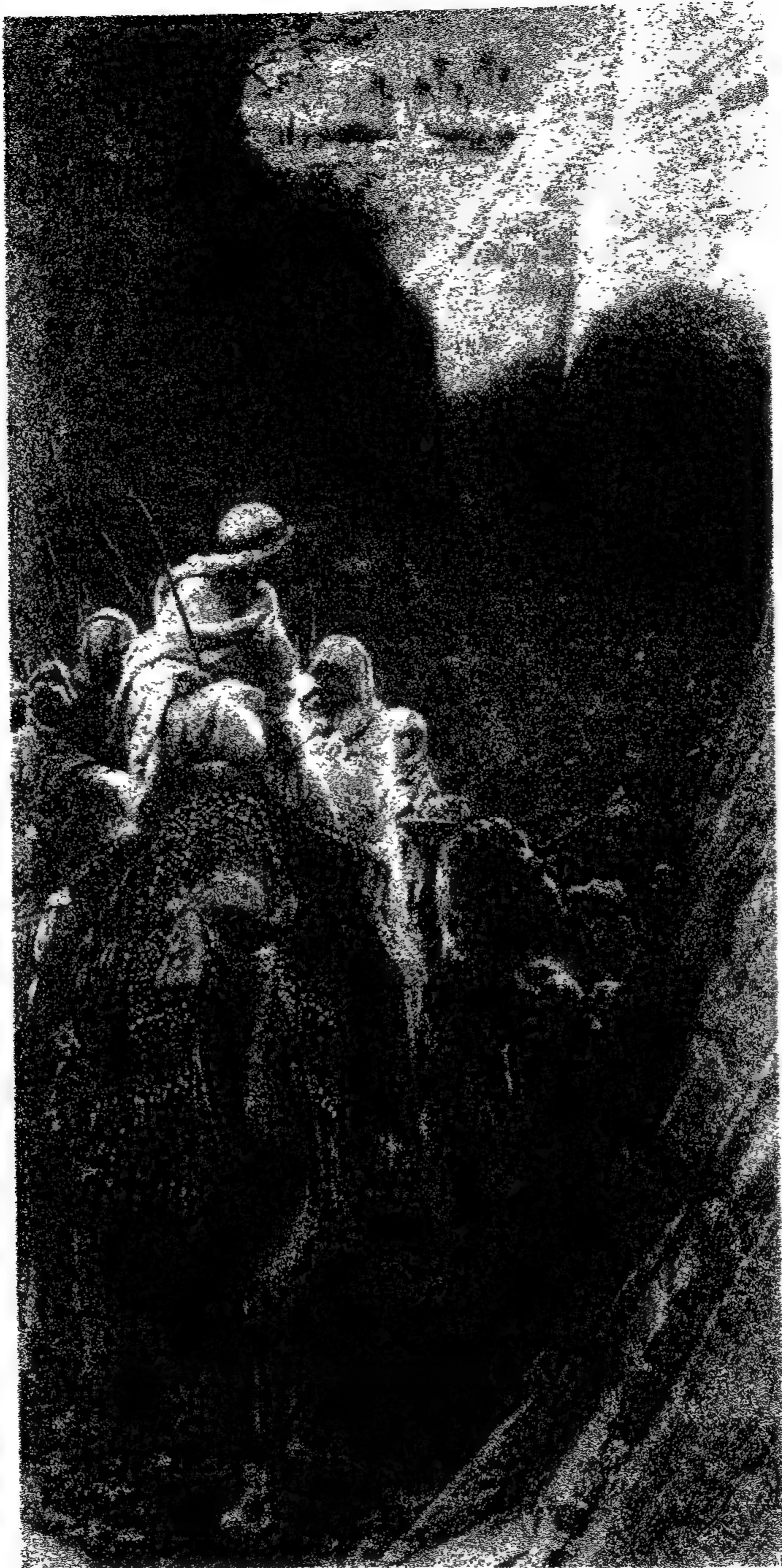
قبة الصخرة، لوحة كارل هاج 1900



طريق الحجاج من الشام إلى بيت المقدس ، لوحة دافيد روبرتس



منزل واقع بين القصرين ، لوحة كارل هاج (1900)



طريق الحجاج، لوحة كارل هاج 1895

ثبت المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

1 المخطوطات

ابن تغرى بردى، أبو المحاسن يوسف:

— «المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي»، ج5، مخطوط المكتبة الوطنية، باريس 2072.

— «المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي»، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 1113 تاريخ.

الحاديرى، أبى زيد عبدالرحمن:

— «مقدمة شرح البردة لأبن الأحمر»، مخطوط خزانة القرويين، رقم 643 / 40.

الخزرجي، على بن الحسن:

— «المسجد المسبوك فيمن ولي ثيمن من المنوك»، مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية، رقم 1265 ب.

ابن رشيد، أبو عبدالله محمد بن عمر السبتي:

— «ملء ثعبية بما جمع بطول ثعبية» في لوجهة لوجهة إلى الحرمين مكة وضية، مصورة معهد مولاي الحسن تطوان.

السراج، يحيى:

— «فهرسة»، مخطوط الخزانة العامة، رقم ك 1242.

الفاشي، أبو الطيب تقي الدين محمد بن أحمد:

— «تحصيل المرام في تاريخ البلد الحرام»، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربي، القاهرة، رقم 439.

ابن قاضي شهبة، تقي الدين:

— «الذيل على تاريخ الإسلام»، نسخة باريس رقم 1599.

مخرمة، أبو محمد الطيب بن عبدالله أحمد:

— «قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر»، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، رقم 167 تاريخ.

ابن مرزوق:

— «المسند الصحيح الحسن في أخبار مولانا أبي الحسن»، مخطوط الخزانة العامة، رقم ق 111.

ابن ميمون الغماري:

— «رسالة الأخوان من أهل الفقة وحملة القرآن»، مخطوط الخزانة العامة، رقم ق 90 (ضمن مجموع).

الناصرى، ابن عبدالسلام:

— «الرحلة الحجازية الكبرى»، مخطوط الخزانة العامة رقم د 2327، مخطوط الخزانة الحسنية رقم 5658.

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب:

— «نهاية الإرب في فنون الأدب»، مخطوط دار الكتب المصرية 549 معارف عامة، الإجزاء - 19 30.

2 - المطبوعات

(أ) المصادر المعتمدة:

. القرآن الكريم.

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد:

— «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت، مكتبة الحياة، 1965 م، بيروت، ط 2، 1982 م.

«ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري:

— «أسد الغابة في معرفة الصحابة»، دار الفكر، ب. ت.

— «التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية»، تحقيق عبدالقادر طليمات، القاهرة، دار الكتب الحديث، 1963 م.

— «الكامل في التاريخ»، تحقيق عبدالوهاب النجار، القاهرة، 1929م، تحقيق محمد الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، 1987م، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 4، 1983م.

ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل:

— «نثر الجمان في شعر من نظمى وإياه الزمان»، تحقيق محمد رضوان، لبنان، 1967م.

الأدريسي، محمد بن محمد بن عبدالله:

— «نزهة المشتاق في اختراق الأفاق»، نابولي (إيطاليا)، مطبوعات المعهد الشرقي، 1982 / 1984م.

الأزرقى، أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد:

— «أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار»، تحقيق رشدي الصالح، دار الثقافة، ط. 3، 1398هـ / 1978م.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل:

— «مقالات الأسلاميين وأختلاف المصلين»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط. 2، 1389هـ.

الأصفهاني، عماد الدين محمد بن يحيى:

— «تاريخ آل سنجوق»، ليدن، 1889م.

— «الفتح القيسي في الفتح القدسي»، تحقيق كارل لولاند ريرغ، ليدن، 1887م.

الأصفهاني، أبي الفرج:

— «مقاتل الظالمين»، تحقيق أحمد صقر، القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، 1949م.

الأنصاري، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبد الملك:

— «السفر الأول من الذيل والتكملة»، تحقيق محمد بن شريفة، القسم الأول، ط. 2، بيروت، ب. ت.

ابن إياس، محمد بن أحمد بن إياس الحنفى:

— «بدائع الزهور في وقائع الدهور»، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ط. 2، 1402 هـ / 1982 م.

ابن بطوطة، شمس الدين أبي عبدالله محمد اللواتي الطنجي:

— «تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، بيروت، دار الآثار، 1968 م.

— «تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، بيروت، دار احياء العلوم، ط. 1، 1407 هـ / 1987 م.

— «تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، تحقيق عبد الهادي التازي، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية، 1417 هـ / 1997 م.

البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر:

— «الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم»، بيروت، دار الأوقاف الجديدة، ب. ت.

البغدادي، موفق الدين عبداللطيف بن يوسف بن محمد:

— «الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر»، القاهرة، المجلة الجديدة، 1931 م.

البلوي، خالد بن عيسى بن أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد:

— «تاج المفرق في تحلية علماء المشرق»، جزءان، تحقيق الحسن السائح، المغرب، مطبعة فضالة، ب. ت.

البندادي، الفتح بن علي:

— «سنا البرق الشامي 562 هـ / 1166 م: 583 هـ / 1187 م من كتاب البرق الشامي، تحقيق فتحية البندادي، مصر، مكتبة الخانجي، 1979 م.

التجيبى، القاسم بن يوسف بن محمد بن علي:

— «مستفاد الرحلة والأغتراب»، تحقيق عند الحفيظ منصور، ليبيا - تونس، الدار العربية، ب. ت.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة:

— «السنن»، بيروت، دار الفكر، ط. 2، 1403هـ / 1983م.

— «مختصر الشمائل المحمدية»، تحقيق ناصر الدين الألباني، عمان، المكتبة الإسلامية، 1405هـ.

التطيلي، بنيامين بن يونة:

— «رحلة ابن يونة التطيلي الأندلسي إلى بلاد الشرق الإسلامي»، ترجمها وعلق حواشيها عزرا حداد، بيروت، دار ابن زيدون، ط. 1، 1416هـ / 1996م.

ابن تغري بردى، أبو المحاسن يوسف:

— «الدليل الشافعي على المنهل الصافي»، تحقيق فهد شلتوت، مكتبة الخانجي، ب. ت.

— «المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي»، تحقيق أحمد نجاشي، القاهرة، 1958م.

— «النجوم الزاهرة في ملوك مصر» والقاهرة، القاهرة، 1929م، 1956م.

التنبكتي، أبو العباس سيدى أحمد بن أحمد بن عمر:

— «نيل الأبتهاج بتطريز الديباج»، بيروت، ب. ت.

— «نيل الأبتهاج تطريز الديباج»، مصر، مطبعة عباس بن عبد السلام، 1351هـ.

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم:

— «مجموع الفتاوى الكبرى»، بيروت، دار الكتب العلمية، ب. ت.

— «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية»، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة دار العروبة، 1962م، 1964م.

ابن جبير، محمد بن أحمد الكنانى الأندلسي:

— «رحلة ابن جبير»، تقديم محمد مصطفى زيادة، بيروت، دار الكتاب، ب. ت.

— «رحلة ابن جبير»، بيروت، دار الشرق العربي، ب. ت.

الجزيري، عبدالقادر محمد بن إبراهيم الأنصاري:

— «الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطرق مكة المعظمة، اعده للنشر حمد الجاسر، دار اليمامة، ط. 1، 1403هـ / 1983م، القاهرة، 1384هـ.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي:

— «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط. 1، 1357هـ.

— «مناقب بغداد، بعناية محمد بهجة الأثري، بغداد، 1342هـ، القاهرة، دار غريب، ب. ت.

— «تلبيس إبليس»، مصر، 1928م.

ابن الحبيب، الحسن بن عمر:

— «تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه»، تحقيق محمد أمين، مصر الهيئة العامة للكتاب، 1976م، 1986م.

ابن حجر، أحمد علي:

— «أنباء الغمر في أنباء العمر»، حيدر آباد، 1967م.

— «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، القاهرة، 1966م.

— «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»، القاهرة، 1319هـ / 1909م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد:

— «الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، دار المعرفة، ج. 4، ب. ت.

الحكيم، أبي يوسف:

— «الدوحة المشتبكة في ظوابط دار السكة»، تحقيق حسين مؤنس، مدريد، معهد الدراسات الإسلامية، 1960م.

الحموي، شهاب الدين ياقوت:

— «معجم البلدان»، بيروت، دار صادر، 1985م، بيروت، 1979م.

- الحميدي، أبو عبدالله محمد بن أبي نصر:
- «جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس»، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب، ط. 1، 1404هـ / 1984م، دار الكتب الإسلامية - دار الكتب المصري، القاهرة، ب. ت.
- ابن حوقل، أبو القاسم بن حوقل النصيب:
- «صورة الأرض»، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1979م.
- الخزرجي، علي بن الحسن:
- «العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية»، تحقيق محمد بن علي الأكوع، مركز الدراسات والبحوث «، صنعاء، ط. 2، ب. ت.
- خسرو، ناصر:
- «سفرنامه»، ترجمة يحيى الخشاب، دار الكتاب الجديد، ط. 3، 1983م.
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي البغدادي:
- «تاريخ بغداد»، بيروت، دار الكتاب العربي، ب. ت، القاهرة، 1931م.
- ابن الخطيب، ذو الوزارتين لسان الدين:
- «الإحاطة في أخبار غرناطة»، تحقيق محمد عنان، القاهرة، 1393هـ / 1973م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المغربي:
- «تاريخ ابن خلدون المسمى العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط. 2، 1961م.
- «المقدمة، القاهرة، طبعه دار الشعب، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، 1399هـ / 1979م.
- ابن خلكان، ابن العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر:
- «وفيات الأعيان وأنباء الزمان»، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1969م، 1972م.

- دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، 1933م.
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعد:
- «المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار»، تحقيق محمد أحمد دهمان، دمشق، 1983م.
- الدرعي، ابن عبد السلام الناصري:
- «ملخص رحلتى ابن عبد السلام الدرعى» المغربي، تلخيص وعرض حمد الجاسر، دار الرفاعي، ط. 2، 1983م.
- ابن دقماق، إبراهيم ابن محمد بن ايدمر العلاني:
- «الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين»، تحقيق محمد كمال الدين عز الدين على، عالم الكتب، ط. 1، 1405هـ / 1985م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي:
- «تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام»، القاهرة، 1948 / 1949م.
- «تذكرة الحفاظ»، حيدر آباد، 1896م.
- «دول الإسلام»، حيدر آباد، 1337هـ / 1918م.
- «سير أعلام النبلاء»، القاهرة، 1956 / 1962م.
- «العبر في خبر من غبر»، تحقيق فؤاد السيد، الكويت، 1960 / 1966م.
- الذهبي، منصور بن بكرة:
- «كشف الأسرار العلمية بدار الضرب المصرية»، تحقيق عبد الرحمن فهمي، 1966م.
- الرازي، أحمد بن حمدان:
- «الزينة في الكلمات الإسلامية»، تحقيق عبدالله سلوم السامرائي، بغداد، مطبعة الحكومة، 1393هـ.
- الربيعي، أبي الحسن على:
- «فضائل الشام ودمشق»، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق، ط. المجمع العلمي، 1950م.

ابن رجب الحنبلي:

— «ذيل طبقات الحنابلة»، تحقيق محمد حامد الفقى، ب. ت.

ابن رشيد، أبو عبدالله محمد بن عمر السبتي:

— «ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيعة إلى الحرمين مكة وطيبة»، تحقيق محمد الحبيب الخوجة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 1408 هـ / 1988 م.

الزبيدي، محب الدين أبو فيض السيد محمد مرتضى الحسيني:

— «شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقيق حسين نصار ومراجعة جميل سعد وعبدالقادر وأحمد فراج، الكويت، دار الجيل، 1369 هـ / 1969 م.

— «شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس»، دمشق، دار الفكر، ب. ت.

ابن أبي زرع، علي بن أبي زرع الفاسي:

— «الأنيسر المضرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس»، الرباط، دار المنصورة للطباعة والوراقة، 1972 م.

— «الأنيسر المضرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس»، كارل تورنبرغ، أوبسالة، 1843 / 1846 م.

الزركسى، بدر الدين محمد:

— «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1957 م.

ابن الزيات:

— «الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة»، طبعة بغداد، ب. ت.

ابن الساعي:

— «مختصر أخبار الخلفاء»، القاهرة، 1309 هـ.

— «الجامع المختصر»، بغداد، 1934 م.

سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف:

— «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان»، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند،
القسم 1، 1951 م، والقسم 2، 1952 م.

السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي:

— «طبقات الشافعية الكبرى»، تحقيق عبدالفتاح الحلو ومحمد الطناحي،
القاهرة، ط. 1، 1385 هـ / 1960 م.

السجستاني، أبو بكر عبدالله بن أبي داود الأشعث:

— «المصاحف»، القاهرة، ط. 1، 1936 م.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن:

— «الإعلالية بالتوبيخ عن ذم التاريخ»، تحقيق روزنتال، بغداد، 1963 م.

— «التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة»، نشره أسعد الحسيني، ب. ت.

— «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، القاهرة، 1934 / 1936 م.

ابن سعد. محمد بن سعد:

— «الطبقات الكبرى»، بيروت، دار صادر، 1405 هـ / 1985 م.

ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى بن محمد بن عبدالملك:

— «رايات المبرزين وغايات المميزين»، تحقيق غرسية غويسر، مدريد،
1942 م.

— «الغصون اليبانة في محاسن الشعراء المائة السابعة»، تحقيق إبراهيم الأبياري،
مصر، دار المعارف، 1945 م.

— «القدح المعلق في تاريخ المحلى»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة،
1959 م.

— «المغرب في حلى المغرب»، تحقيق شوقي ضيف، مصر، دار المعارف،
1953 م.

— «النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة»، القسم الخاص بالقاهرة من كتاب
المغرب في حلى المغرب، تحقيق حسين نصار، القاهرة، دار الكتاب، 1970 م.

السلمي، أبي عبدالرحمن:

— «طبقات الصوفية»، تحقيق نور الدين شريفة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1962 م.

السمهودي، نور الدين علي بن أحمد:

— «وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى»، تحقيق محمد محيي الدين عبدالمجيد، القاهرة، 1955 م، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1404 هـ / 1984 م.

السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر:

— «بغية الوعاة»، دار الفكر، 1399 هـ / 1979 م.

— «تاريخ الخلفاء»، تحقيق عبدالحميد، القاهرة، 1964 م.

— «حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة»، تحقيق مجد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1967 م، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1968 م.

— «طبقات الحفاظ»، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، ط. 1، 1973 م.

ابن شاکر، محمد بن أحمد الكتبي:

— «فوات الوفيات والذيل عليها»، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1974 م.

أبو شامة، شهاب الدين أبو محمد عبدالرحمن إسماعيل المقدسي:

— «الروضتين في أخبار الدولتين»، بيروت، دار الجيل، ت. ت.

— «الروضتين في أخبار الدولتين»، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، 1956 م.

ابن شداد، بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع:

— «النوادر السلطانية والمحاسن اليوسيفية المعروف بسيرة صلاح الدين»، تحقيق جمال الدين شيال، القاهرة، الدار المصرية، 1964 م.

ابن شداد، عز الدين أبو عبدالله محمد بن علي إبراهيم:

— «الإعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة»، ج. 1 (تاريخ حلب)، تحقيق دومينيك سورديل، ج. 2 (تاريخ دمشق)، تحقيق سامي الدهان، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1953 / 1954 م.

- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر:
- «الملل والنحل»، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1968 م.
- الشوكاني، محمد بن علي:
- «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع»، القاهرة، 1348 هـ.
- ابن الصفتي، الشيخ عيسى البحيري:
- «عطية الرحمن في صحة الجوامك والأطيان»، القاهرة، 1314 هـ.
- الصفدي، خليل ابن أيك بن عبدالله:
- «الوافي بالوفيات»، طبعة هيلموت ريتز، 1961 م.
- الصوري، ولیم:
- «الحروب الصليبية»، ترجمة حسن حبشي، القاهرة، الهيئة المصرية، 1992 م.
- الطرطوشي، محمد عبدالوليد:
- «سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي» - رياض الريس للكتب والنشر، ط. 1، 1990 م.
- ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا:
- «الفخرى في الآداب السلطانية»، غني بنشره يوسف توما البستاني، مصر، المطبعة الرحمانية، 1340 هـ.
- العاملي، محمد بن الحسن حر:
- «الأيقاظ من الهجة بالبرهان على الرجعة»، قم، تصحيح هاشم المحلاتي، المطبعة العلمية، ب. ت.
- العبدري، أبو عبدالله محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن مسعود:
- «رحلة العبدري» تحقيق محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس بالرباط، 1968 م.
- ابن العديم، كمال الدين أبو القاسم عمر أحمد:
- «زبدة الحلب في تاريخ حلب»، تحقيق سامي الدهان، دمشق، المعهد الفرنسي، 1954 / 1968 م.

- ابن عربشاه، أبو العباس شهاب الدين الدمشقي:
- «عجائب المقدور في نوائب تيمور»، هولندا، نشر مانجر، 1772م، المطبعة العلوية، القاهرة، 1887م.
- «عجائب المقدور في نوائب تيمور»، تحقيق على محمد عمر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979م.
- ابن العربي، أبو بكر:
- «العواصم من القواصم»، تحقيق محيي الدين الخطيب، مصر، المطبعة السلفية، 1375هـ.
- العصامي، عبد الملك حسين عبد الملك:
- «سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي»، المطبعة السلفية، ب.ت.
- العليمي، عبد الرحمن بن محمد العمري، مجير الدين الحنبلي:
- «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل»، عمان، مكتبة المحتسب، 1973م.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي:
- «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، بيروت، ب.ت.
- العمري، شهاب الدين أحمد ابن يحيى:
- «التعريف بالمصطلح الشريف»، القاهرة، 1312هـ.
- «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»، تحقيق حسن حسني، تونس، ب.ت.
- «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»، تحقيق دورتيا كرافولسكي، بيروت، المركز الإسلامي للبحوث، ط.1، 1986م.
- العياشي، أبو سالم عبدالله بن محمد:
- «ماء الموائد»، وضع فهارسها محمد حجر، الرباط، دار المغرب للتأليف والترجمة، 1977م.
- الفرناطي، أبو حامد عبدالرحيم بن سلمان القيسي الأندلسي:
- «تحفة الألباب ونخبة الأعجاب»، تحقيق إسماعيل العريسي، المغرب، دار الأفاق الجديدة، ط.1، 1413هـ / 1993م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن حمد (الإمام):
- «فضائح الباطنية»، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1383هـ / 1964م.
- الغزي، كامل ابن حسين:
- «نهر الذهب في تاريخ حلب»، حلب، المطبعة الرومانية، 1342هـ.
- الفاصي، تقي الدين محمد بن أحمد الحسيني:
- «شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام»، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت، ط. 1، دار الكتاب العربي، 1985م.
- «العقد الثمين في أخبار البلد الأمين»، تحقيق محمد حامد الفقي وفؤاد السيد، ط. 1، القاهرة، 1374هـ، ط. 2، 1405هـ / 1985م.
- أبو الفداء، الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل:
- «المختصر في أخبار البشر» (تاريخ أبو الفداء)، بيروت دار المعرفة، ب. ت.
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد اليعمرى المالكي:
- «الدِّياج المذهب في معرفة أعيان المذهب»، لبنان، دار الكتب العلمية، ب. ت.
- «الدِّياج المذهب في معرفة أعيان المذهب»، تحقيق محمد الأحمد أبو النور، القاهرة، دار التراث، ب. ت.
- ابن الفرضي، أبو عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي:
- «تاريخ علماء الأندلس»، تحقيق دون فرنسيسكو كودير، جزاءن، مدريد، 1891م.
- ابن أبي الفضائل، مفضل:
- «النهج السديد والدرر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد»، تحقيق بلوشيه، باريس، 1928م.
- ابن الفقيه، أبو بكر الهمداني:
- «مختصر كتاب البلدان»، تحقيق دي خويه، ليدن، 1880م.

- ابن فهد، عز الدين عبدالعزيز بن محمد بن فهد الهاشمي القرشي:
- «غاية المرام بأخبار سلطنة البلد الحرام»، تحقيق فهد شلتوت، دار المدني، ط. 1، 1986 م.
 - ابن فهد، النجم عمر بن محمد بن فهد:
 - «اتحاف الوري بأخبار أم القرى»، تحقيق فهد شلتوت، مكتبة الخانجي، ط. 1، 1983 م.
 - ابن الفوطي، كمال الدين أبي الفضل البغدادي:
 - «الحوادث الجامعة»، بغداد، 1315 هـ.
 - «مجمع الآداب في معجم الألقاب»، دمشق، 1962 م.
 - ابن القاضي، أحمد بن القاضي المكناسي:
 - «جذوة الأقباس في ذكر من حل من الأعلام» مدينة فاس، الرباط، 1973 م.
 - «ذيل وفيات الأعيان المسمى درة الحجال في أسماء الرجال»، تحقيق محمد الأحمد أبو النور، القاهرة، 1970 م.
 - ابن قاضي شهاب، تقي الدين أحمد:
 - «تاريخ ابن قاضي شهاب»، حققه عدنان درويش، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1967 م.
 - القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري:
 - «الجامع لأحكام القرآن»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993 م.
 - القزويني، زكريا ابن محمد:
 - «آثار البلاد في أخبار العباد»، بيروت، 1965 م.
 - ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد الكتامي الفاسي:
 - «نظم الجمان في أخبار الزمان»، تحقيق محمد علي مكي، الرباط، ب. ت.
 - القلقشندي، أحمد بن علي بن أبي اليمين:
 - «صبح الأعشى في صناعة الانشا»، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، القاهرة، 1915 م.

— «صبح الأعشى في صناعة الانشا»، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة،
1913 / 1919 م

ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة:

— «ذيل تاريخ دمشق»، تحقيق أميد روز، سهيل زكار، دمشق، 1983 م.

القمي، محمد بن علي بن بابويه:

— «اكمال الدين واتمام النعمة في أثبات الرجعة»، النجف، المطبعة الحيدرية،
1398 هـ

ابن قنفذ القسنطيني، أبو العباس أحمد بن حسين بن علي:

— «أنس الفقير وعز الحقيير»، تحقيق محمد الفاسي وأدلف فور، الرباط،
1965 م.

الكتاني، محمد بن جعفر:

— «سلوة الأنفاس»، طبعة حجرية.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفدا إسماعيل:

— «البداية والنهاية»، بيروت، مكتبة المعارف، 1966 / 1981 م.

ابن الأكفاني:

— «نخب الذخائر في الأحوال الجواهر»، تحقيق الأب أنستاس الكرملي، 1939 م.

الكلبي، ابن دحية أبي الخطاب عمر بن حسن:

— «النبراس في تاريخ ابن العباس»، صححه وعلق عليه عباس العزاوي، بغداد،
دار المعارف، 1946 م.

ماركو بولو:

— «رحلات ماركو بولو»، ترجمة عبدالعزيز جاويد، القاهرة، الهيئة المصرية
للكتاب، 1977 م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب المصري:

— «الأحكام السلطانية»، القاهرة، ط. 2، 1386 هـ / 1966 م.

- ابن المجاور، جمال الدين أبو الفتح يوسف بن يعقوب الدمشقي:
- «صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز»، ويسمى تاريخ المستبصر، نشر
أوسكار لوفجرين، بيروت، دار التنوير، ط. 2، 1986 م.
- مجهول:
- «كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار»، تحقيق سعد زغلول، دار النشر
المغربية، ب. ت.
- المراكشي، عباس ابن إبراهيم:
- «الأعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام»، الرباط، المطبعة الملكية.
- المراكشي، عبدالواحد بن علي:
- «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، تحقيق سعيد العريان ومحمد العلمي،
القاهرة، الاستقامة، 1949 م.
- «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، تحقيق سعيد العريان ومحمد العلمي،
الدار البيضاء، ط. 7، 1978 م.
- «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، قيق أحمد بدر، دمشق، منشورات
وزارة الثقافة، 1978 م.
- المراكشي، ابن عذارى:
- «البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)»، تحقيق
محمد الكتاني، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط. 1، 1985 م.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي:
- «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد،
ب. ت.
- مسلم، الإمام أبي الحسين مسلم النيسابوري:
- «صحيح مسلم»، شرح النووي، بيروت، ب. ت.
- المقدسي، المعروف بالبشاري محمد ابن أحمد:
- «احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، بعناية دي غويه، ليدن، 1966 م.

المقري، أحمد بن محمد المقري التلمساني:

— «أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض»، الرباط، نشر وزارة الأوقاف المغربية.

— «فتح المتعال في مدح النعال»، طبعة الهند، ب.ت.

— «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب»، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، 1949 م.

— «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب»، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1388 هـ / 1968 م.

المقريزي، تقي الدين العباسي أحمد بن علي:

— «اغاثة الأمة بكشف الغمة»، حمص، 1956 م.

— «اغاثة الأمة بكشف الغمة»، تحقيق بدر الدين السبكي، دار ابن الوليد، ب.ت.

— «اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء»، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، 1967 م.

— «السلوك لمعرفة دول الملوك»، تحقيق محمد مصطفى زيادة، ج-1، 2، تحقيق عبدالفتاح عاشور، ج-3، 4، القاهرة، 1939 هـ / 1971 م.

— «المواعظ والأعتبار بذكر الخطط والآثار المعروفة» بالخطط المقرية، القاهرة (بولا)، 1853 م.

المنصوري، ببيرس الدوادار:

— «التحفة المملوكية في الدولة التركية»، تحقيق عبدالحميد صالح، الدار المصرية اللبنانية، ط.1، 1987 م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد الأفرقي المصري:

— «لسان العرب»، مصر (بولا)، 1300 هـ، بيروت، دار صادر، ب.ت.
ابن منقذ، أسامة:

— «كتاب الاعتبار» تحقيق فيليب حتى، مكتبة الثقافة، ب.ت.

الناصرى، أبو العباس أحمد ابن خالد:

— «الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى»، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1956 م.

- النباهي، أبو الحسن بن عبدالله الحسن المالقي الأندلسي:
- «تاريخ قضاة الأندلس» المسمى «المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، بيروت، دار الأفاق الجديدة، 1455هـ / 1980م.
- ابن النجار، محمد بن محمود:
- «أخبار مدينة الرسول المعروف «بالدرة الثمينة» تحقيق صالح محمد جمال»، مكتبة الثقافة، 1401هـ / 1981م.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق:
- «الفهرست»، تحقيق رضا، 1319هـ / 1971م.
- النعيمي، عبدالقادر بن محمد النعيمي الدمشقي:
- «الدارس في تاريخ المدارس»، تحقيق جعفر الحسني، دمشق، مكتبة الثقافة الدينية، 1448 / 1988م.
- التميري، إبراهيم بن الحاج:
- «فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسطنطينة والزاب»، تحقيق محمد ابن شقرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995م.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب:
- «نهاية الأرب في فنون الأدب»، القاهرة، 1423هـ / 1931م.
- الهروي، أبو الحسن:
- «الأشارات إلى معرفة الزيارات»، تحقيق جاتين سوردين، طومين، دمشق، 1953م.
- الهمذاني، رشيد الدين فضل الله:
- «جامع التواريخ (الأيلخانيون)»، ترجمه عن الفارسية محمد صادق، عيسى الباي، القاهرة، 1960م.
- الهمذاني، أبو محمد الحسن بن أحمد:
- «صفة جزيرة العرب»، تحقيق محمد بن علي الأكوع، الرياض، 1974م.

- ابن واصل، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سالم الحموي:
- «مفرج الكروب في أخبار بني أيوب» - عصر صلاح الدين (596هـ / 589هـ)
- (1174م / 1193م)، حققه وعلق حواشيه جمال الدين الشيال، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1957م.
- ابن الوردي، عمر ابن مظفر:
- «تاريخ ابن الوردي المسمى المختصر في أخبار البشر»، مصر 1285هـ.
- «تاريخ ابن الوردي، تحقيق أحمد رفعت البدر أوى»، بيروت، دار المعرفة، ط. 1، 1970م.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى:
- «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب»، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 1401هـ / 1981م.
- اليافعي، أبو محمد عبد الله اليمني المالكي:
- «مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان»، بيروت، ط. 2، 1970م.
- يحيى بن الحسين، يحيى بن الحسين القاسم بن محمد بن علي:
- «غاية الأمانى في أخبار القطر اليمني»، تحقيق سعيد عبدالفتاح عاشور، القاهرة، 1969م.
- اليعقوبى، أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر بن وهيب:
- «تاريخ اليعقوبى»، دار صادر، ب. ت.
- (ب) المراجع العربية والمترجمة:
- ابراهيم، أمال:
- «تاريخ الصراع الدولى حول البحر الأحمر»، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث، 1993م.

ابراهيم، وليلى علي:

— «المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية»، القاهرة، دار النشر بالجامعة الأمريكية، 1995 م.

أحمد، أحمد:

— «الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى»، القاهرة، 1990 م.

أحمد، علي:

— «بلاد الشام في نظر المغاربة والأندلسيين منذ بداية القرن السادس الهجري حتى نهاية القرن التاسع الهجري»، دمشق، دار طلاس، 1989 م.

أحمد، محمود:

— «جامع عمرو بن العاص»، القاهرة، المطبعة الأميرية بولاق، 1938 م.

أحمد، نفيس:

— «الفكر الجغرافي في التراث الإسلامي»، الكويت، دار القلم، ط. 3، 1984 م.

أرسلان، شكيب:

— «الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية»، مصر، المطبعة الرحمانية، ط. 1، 1355 هـ / 1936 م.

— «الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية»، مصر، مطبعة عيسى البابي، ط. 1، 1992 م.

أرمسترونج، كارين:

— «القدس مدينة واحدة»، د. م، 1998 م.

اسماعيل، محمود:

— «تاريخ الحضارة العربية الإسلامية»، الكويت، مكتبة الفلاح، ط. 1، 1989 م.

أطلس، أسعد:

— «مساجد دمشق حسب وصف ابن عبد الهادي»، بيروت، 1943 م.

أمير، علي:

— «مختصر تاريخ العرب»، تصنيف البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط. 5، 1990 م.

أمين، حسين:

— «تاريخ العراق في العصر السلجوقي»، بغداد، منشورات المكتبة الأهلية، 1965 م.

أمين، محمد:

— «الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر»، القاهرة، دار النهضة، 1980 م.

الأنصاري، عبدالقدوس:

— «أثار المدينة المنورة»، ط. 4، 1406 هـ / 1980 م.

— «دراسات في تاريخ الجزيرة العربية» (مصادر تاريخ الجزيرة العربية)، الرياض، 1979 م.

— «مع ابن جبير في رحلته»، المطبعة العربية الحديثة، ط. 1، 1396 هـ / 1979 م.

الأنصاري، محمد جابر:

— «التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق»، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط. 1، 1992 م.

أيوب، ابراهيم رزق:

— «التاريخ الفاطمي السياسي»، العالمية للكتاب، 1997 م.

باقاسي، عائشه عبدالله:

— «بلاد الحجاز في العصر الأيوبي»، منشورات نادي مكة الثقافي، دار مكة للنشر، 1980 م.

باركر، آرنست:

— «الحروب الصليبية»، ترجمة السيد الباز العريني، القاهرة، 1960 م.

- «الحروب الصليبية»، ترجمة السيد الباز العريني، دار النهضة العربية، 1967 م.
الباشا، حسن:
- «مدخل إلى الآثار الإسلامية»، القاهرة، دار النهضة، ب.ت.
بالنثيا، أنجيل:
- «تاريخ الفكر الأندلسي»، تعريب حسين مؤنس، القاهرة، 1965 م.
البتنوني، محمد لبيب:
- «الرحلة الحجازية»، القاهرة، 1327 / 1329 هـ.
بدوي، عبدالرحمن:
- «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثامن الهجري»،
الكويت، وكالة المطبوعات، ط.1، 1975 م.
بدوي، عبدالمجيد أبو الفتح:
- «التاريخ السياسي والفكري (للمذهب السني في المشرق الإسلامي من
القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد)»، جدة، عالم المعرفة، ط.1،
1403 هـ / 1983.
بدير، اسمهان:
- «صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة»، منشورات مدرسة الملك فهد العليا
للترجمة، طنجة، 1993 م.
- البرادي، أحمد بن محمد صالح الحسيني:
- «المدينة المنورة عبر التاريخ الإسلامي»، ط.1، 1391 هـ / 1972 م.
بروكلمان، كارل:
- «تاريخ الآداب العربية»، ترجمة جماعة من الباحثين، القاهرة، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، 1993 / 1995 م.
- البستاني، بطرس:
- «دائرة المعارف»، بيروت، دار المعرفة، ب.ت.

البلادي، عاتق بن غيث:

- «معجم معالم الحجاز»، مطبوعات نادي الطائف الأدبي، ط. 1، 1398هـ / 1978م.
- «معالم مكة التاريخية والأثرية»، دار مكة، ط. 1، 1400هـ / 1980م.

البيطار، محمد بهجت:

- «حياة الشيخ ابن تيمية»، منشورات المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1961م.

البيلي، محمد بركات:

- «الآزمات الإقتصادية والأويثة في مصر»، القاهرة، مكتبة الشرق، 1986م.

التازي، عبدالهادي:

- «ايران بين الأمس واليوم (قراءة جديدة لرحلة ابن بطوطة)»، الرباط، منشورات المعهد العربي للبحث العلمي، 1404هـ / 1984م.
- «القدمس والخليل في الرحلات المغربية - رحلة ابن عثمان نموذجاً»، الرباط، ايسيسكو، 1997م.
- «التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم»، المغرب، مطبعة فضالة، 1986م.

ابن تاويت، محمد:

- «الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى»، ط. الدار البيضاء، 1981م.

القدمرس، عبدالسلام:

- «لبنان من السقوط بيد الصليبيين حتى التحرير»، طرابلس، دار الإيمان، 1997م.

الجاسر، حمد:

— «أشهر الرحلات الحج»، السعودية، منشورات دار الرفاعي، 1402هـ / 1982م.

— «رسائل في تاريخ المدينة»، الرياض، دار اليمامة، 1972م.

جب، هاملتون:

— «صلاح الدين»، دراسات في التاريخ الإسلامي، بيروت، ط. 2، بيان للنشر والتوزيع، 1996م.

الحاجري، محمد طه:

— «ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة»، بيروت، دار النهضة العربية، 1989م.

حاجي، خليفة:

— «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، ط. بغداد، ب. ت.

حافظ، علي:

— «فصول من تاريخ المدينة المنورة»، جدة، شركة المدينة، ب. ت.

الحجي، حياة ناصر:

— «أحوال العامة في حكم المماليك»، الكويت، ط. 8، 1994م.

— «صور من الحضارة العربية الإسلامية في سلطنة المماليك»، الكويت، دار العلم، 1992م.

حركات، ابراهيم:

— «المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط»، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1998م.

حسن، ابراهيم حسن:

— «تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط. 7، 1984 م.

— «تاريخ الدولة الفاطمية»، النهضة المصرية، ب. ت.

حسين، جميل حرب محمود:

— «الحجاز واليمن في العصر الأيوبي»، تهامة، ط. 1، 1405 هـ / 1985 م.

الحسيني، أحمد بن محمد صالح:

— «المدينة المنورة عبر التاريخ الإسلامي»، ط. 1، 1972 م.

حلاق، حسان:

— «العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى»، الدار الجامعية، 1406 هـ / 1986 م.

حلمي، أحمد كمال:

— «السلاجقة في التاريخ والحضارة»، الكويت، دار البحوث العلمية، 1975 م.

حمزة، عبداللطيف:

— «الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول»، القاهرة، ط. 8، 1968 م.

حميدة، عبدالرحمن:

— «أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم»، دمشق، دار الفكر، ط. 2، 1400 هـ / 1980 م.

حنفي، بدر الدين:

— «غرائب وعجائب الجن كما يصورها القرآن والسنة».

الحنفي، قطب الدين:

— «تاريخ المدينة»، تعليق محمد زينهم، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ب. ت.

الحيارى، مصطفى:

— «الإمارة الطائفة في ديار الشام»، الأردن، وزارة الثقافة، 1977 م.

الخربوطلي:

— «تاريخ العراق في ظل الحكم الأيوبي»، القاهرة، 1959 م.

خصباك، شاكرا:

— «ابن بطوطة ورحلته»، بغداد، 1971 م.

الخضري بك، محمد:

— «محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية»، بيروت، دار المعرفة، ب.ت.

خفاجة، محمد عبدالمنعم:

— «قصة الأدب في الأندلس»، بيروت، 1962 م.

الدقر، عبدالغنى:

— «أحمد بن حنبل إمام أهل السنة»، دمشق، دار الحكم، 1993 م.

ديل، شارل:

— «البندقية» (الجمهورية الأرستقراطية)، تعريب أحمد عزت، القاهرة، 1948 م.

الرازي، محمد بن عمر:

— «اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين»، القاهرة، طبع نجبه التأليف والترجمة، ب.ت.

رفعت، ابراهيم:

— «مرآة الحرمين أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية»، بيروت، دار المعرفة، ب.ت.

رنسمان، ستيفن:

— «تاريخ الحروب الصليبية»، ترجمة السيد الباز العرينى، دار الثقافة، بيروت، ط. 2، 1981 م.

الريحاني، أمين:

— «قلب العراق»، رحلات وتاريخ، بيروت، دار الجيل، 1988 م.

ريزفان، يقيم:

— «الحج قبل مائة سنة»، بيروت، دار التقريب، ط. 2، 1993 م.

الرئيس، ضياء الدين:

— «الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية»، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1985 م.

الزركلي، خير الدين:

— «الأعلام»، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، 1986 م.

زغلول، محمد:

— «الأدب في العصر المملوكي»، دار المعارف، 1971 م.

زكريا، أحمد وصفي:

— «عشائر الشام»، القاهرة، معرض الكتاب، 1995 م.

زكي، عبدالرحمن:

— «الأزهر وما حوله من الآثار»، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970 م.

— «القاهرة تاريخها وآثارها من جوهر الصقلي إلى الجبرتي المؤرخ»، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966 م.

زكي، محمد حسن:

— «الرحالة المسلمون في العصور الوسطى»، مصر، دار المعارف، 1945 م.

زيادة، محمد مصطفى:

— «حملة لويس على مصر وهزيمته» في المنصورة، القاهرة، 1951 م.

- «رحلة ابن جبير ورحلة ابن بطوطة»، القاهرة، 1939 م.
- زيادة، نقولا:
- «الجغرافية والرحلات عند العرب»، بيروت، ط. 3، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع، 1982 م.
- «الرحالة العرب»، القاهرة، 1956 م.
- «رواد الشرق العربي في العصور الوسطى»، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، ط. 2، 1986 م.
- زيدان، جرجي:
- «تاريخ آداب اللغة العربية»، بيروت، ط. 2، 1978 م.
- تاريخ التمدن الإسلامي، بعناية حسين مؤنس، القاهرة، دار الهلال، ب. ت.
- سالم، سحر عبدالعزيز:
- «أضواء على مصحف الإمام عثمان بن عفان ورحلته شرقاً وغرباً»، مؤسسة شباب الجامعة، 1991 م.
- سالم، سحر عبدالعزيز:
- «تاريخ الإسكندرية في العصر الإسلامي»، اسكندرية، شباب الجامعة، ب. ت.
- «تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام»، بيروت، دار النهضة، 1981 م.
- «التاريخ والمؤرخين العرب»، الإسكندرية، مؤسسة الجامعة، 1987 م.
- السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد:
- «تحفة الأعيان في سيرة أهل عمان»، مسقط، مكتبة الإستقامة، ط. 2، ب. ت.
- السباعي، أحمد:
- «تاريخ مكة»، مطبوعات نادي مكة الثقافي، ط. 6، 1404 هـ / 1984 م.

ستانلي، لين بول:

— «سيرة القاهرة»، ترجمة حسن إبراهيم، وعلى إبراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1924 م.

سرور، جمال الدين:

— «دولة بني قلاوون في مصر» (الحالة السياسية والاقتصادية في عهدها بوجه خاص)، القاهرة، دار الفكر العربي، ب. ت.

— «دولة الظاهر بيبرس»، مصر، 1960 م.

السعودي، ناصر بن عبدالله:

— «الخوارج» دراسة ونقد لمذهبهم، الرياض، دار المعراج الدولية للنشر، ط. 1، 1996 م.

سعيد، فهمي:

— «العام في بغداد»، بيروت، دار المنتخب العربي، ط. 1، 1993 م.

السليمان، على بن الحسين:

— «العلاقات الحجازية المصرية زمن سلاطين المماليك»، القاهرة، الشركة المتحدة، 1973 م.

سهيل، نايف عيد جابر:

— «الأباضية في الخليج العربي في القرنين الثالث والرابع الهجريين»، الكويت، دار الوطنية، 1994 م.

السيابي، سالم بن حمود:

— «عمان عبر التاريخ»، سلطنة عمان، 1982 م.

الشاهدي، حسن:

— «أدب الرحلة في العصر المريني»، الرباط، منشورات عكاظ، جزئين، 1990 م.

شبارو، عصام:

— «تاريخ المشرق العربي الإسلامي»، بيروت، دار الفكر اللبنانية، ط. 1، 1999 م.

الشكعة، مصطفى:

— «اسلام بلا مذاهب»، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1987م.

الشهابي، قتيبة:

— «دمشق الشام في نصوص الرحالين الجغرافيين من القرن الثالث إلى القرن الثالث عشر للهجرة»، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1998م.

شوفليي، جان:

— «التصوف والمتصوفة»، ترجمة عبدالقادر قنيني، المغرب، أفريقيا الشرق، 1999م.

الشيال، جمال الدين:

— «تاريخ مدينة الإسكندرية في العصر الإسلامي»، الإسكندرية، دار المعارف، 1967م

— «تاريخ مصر الإسلامية»، مصر، دار المعارف، 1967م.

الصالح، صبحي:

— «النظم الإسلامية نشأتها وتطورها»، بيروت، دار العلم للملايين، 1989م.

الصابوني، محمد علي:

— «صفوة التفاسير»، بيروت، دار القرآن، ط. 5، م. 3.

صفا، ذبيح الله:

— «تاريخ أدبيات إيران»، طهران، ب. ت.

صفا، محمد أسد الله:

— «تيمورلنك»، بيروت، دار النفائس، ط. 1، 1990م.

صياد، فؤاد عبدالمعطي:

— «المفول في التاريخ»، بيروت، دار النهضة العربية، 1970م.

طقوش، محمد سهيل:

— «تاريخ الممالك في مصر والشام»، بيروت، دار النفائس، 1997م.

الطنجي، ابن تاويت:

— «التعريف بأبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»، القاهرة، 1370هـ / 1951م.

الطوخي، أحمد:

— «شرقي الجزيرة العربية في العصور الوسطى في كتابات الرحالة المسلمين»،

الدوحة، جامعة قطر، 1990م.

ضيف، شوقي:

— «الرحلات»، القاهرة، ط. 3، ب. ت.

— «عصر الدول والأمارات» (الجزيرة العربية، العراق، إيران، مصر)، دار

المعارف، 1980م.

عاشور، سعيد عبدالفتاح:

— «بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى»، جامعة بيروت، 1977م.

— «الحركة الصليبية»، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. 2، 1963م، ط. 3،

1975م.

— «العصر المماليكي في مصر والشام»، القاهرة، 1965م.

— «المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك»، القاهرة، 1962م.

— «مصر في عصر دولة المماليك»، القاهرة، 1959م.

— «مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي إلى الفتح العثماني»، القاهرة، 1970م.

— «الناصر صلاح الدين»، القاهرة، 1965م.

العبادي، أحمد مختار:

— «تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام»، بيروت، دار النهضة، 1981م.

— «دور المغاربة في الحروب الصليبية في المشرق العربي»، بحوث في تاريخ

الحضارة الإسلامية، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1983م.

— «القدس، التاريخ والحضارة»، الإسكندرية، كلية الآداب، 1996م.

عبدالسلام، رؤوف عماد:

— «مدارس بغداد في العصر العباسي»، بغداد، مطبعة دار البصري، ط. 1،

1386هـ / 1966م.

عبدالله، عبدالعزيز:

— «مظاهر الحضارة المغربية»، الدار البيضاء، ط. 1، 1957 م.

عبدالواحد، ذنون طه:

— «دراسات أندلسية»، بغداد، ط. 1، 1986 م.

العزاوي، عباس:

— «تاريخ العراق بين احتلالين»، بغداد، 1935 م.

— «تاريخ العراق بين احتلالين»، قم، الشريف الرضي، 1953 م.

عسيري، مريزن سعيد:

— «الحياة العلمية في العراق في العصر السلجوقي»، مكة المكرمة، مكتبة

الطالب الجامعي، ط. 1، 1981 م.

عطا الله، رشيد يوسف:

— «تاريخ الآداب العربية»، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1985 م.

عطية، حسين محمد:

— «إمارة إنطاكية الصليبية والمسلمون»، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،

1989 م.

عقيلة، مراجع:

— «قيام دولة الموحدين»، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1988 م.

عمار، حامد:

— «علاقات مصر بالدول الإفريقية»، مصر، مكتبة الدار العربية للكتاب،

1996 م.

عنان، محمد عبدالله:

— «ابن خلدون حياته وتراثه الفكري»، القاهرة، مطبعة مصر، ط. 2، ب. ت.

عياد، أحمد توفيق:

— «التصوف الإسلامي»، القاهرة، الألفية الحديثة، 1970 م.

عيسى بك، أحمد:

— «تاريخ اليمارستانات في الإسلام»، بيروت، ط. 2، 1981 م.

غاوجي، وهبي سليمان:

— «أبو حنيفة النعمان»، دمشق، دار الحكم، 1993 م.

الفساني، عبدالقادر:

— «ظفار أرض اللبان»، سلطنة عمان، رقم الإيداع الحكومي: 47، ب. ت.

غوانمه، يوسف حسن:

— «أمانة الكرك الأيوبية»، الأردن، منشورات بلدية الكرك، 1980 م.

فرحات، يوسف:

— «المساجد التاريخية الكبرى»، طرابلس - لبنان، دار الشمال للطباعة والنشر، ط. 1، 1993 م.

فروخ، عمر:

— «تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون»، بيروت، دار العلم للملايين، 1944 / 1966 م.

فكري، أحمد:

— «مساجد القاهرة ومدارسها» (العصر الأيوبي)، القاهرة، دار المعارف، 1969 م.

فوزي، فاروق عمر:

— «الخلافة العباسية» - الجزء الثاني (السقوط والانهار)، عمان، دار الشروق، 1998 م.

— «النظم الإسلامية»، العين، 1983 م.

فياض، عبدالله:

— «تاريخ الإمامية وأسلافه من الشيعة»، بيروت، مؤسسة الأعللى للطبوعات، ط. 2، 1395 هـ.

فيشل، والتر:

— «لقاء ابن خلدون لتيمورلنك»، ترجمة محمد توفيق، بيروت، دار مكتبة الحياة، ب.ت

فيليب، حَتّي:

— «تاريخ سورية ولبنان وفلسطين»، ترجمة كمال اليازجي، بيروت، دار الثقافة، 1959م

قاسم، عبده قاسم:

— «عصر سلاطين المماليك»، القاهرة، دار الشروق، ط.1، 1994م.
قراءة، سنية:

— «مساجد ودول»، القاهرة، مكتبة الصحافة الدولية، 1958م.
القفاري، (ناصر):

— «مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة»، الرياض، دار طيبة، ط.2، 1413هـ.

القوصي، عطية:

— «تجارة مصر في البحر الأحمر»، القاهرة، دار النهضة، 1976م.
كاهن، كلود:

— «الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية»، ترجمة أحمد الشيخ، القاهرة، سينال للنشر، 1995م.

الكتاني، عبدالحّي:

— «فهرس الفهارس»، تحقيق احسان عباس، بيروت، 1402هـ / 1982م.

كحالة، عمر رضا:

— «أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام»، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط.10، 1991م.

— «المستدرك على معجم المؤلفين»، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1406هـ / 1985م.

— «معجم المؤلفين» - تراجم مصنفى الكتب العربية، دار احياء التراث العربى، ب.ت.

الكحلأوي، محمد:

— «آثار مصر الإسلامية في كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين»، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط.1، 1994 م.

كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليا توفتش:

— «تاريخ الأدب الجغرافي»، ترجمة صلاح الدين هاشم، القاهرة، 1963 م. الكرملى، أنستاس:

— «رسائل في النقود العربية والإسلامية»، القاهرة، الثقافة الدينية، ط.2، 1987 م.

— «النقود العربية وعلم النميات»، القاهرة، 1939 م. الكسروي، أحمد:

— «التشيع والشيعة»، طهران، مطبعة بيمان، 1364 هـ. كنون، عبدالله:

— «سلسلة ذكريات ومشاهير رجال المغرب»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، معهد الحسن تطوان، ب.ت.

لويس، برنارد:

— «الدعوة الإسماعيلية (الحشيشية)»، نقله إلى العربية سهيل زكار، دار الفكر، ط.1، 1971 م.

مال الله، علي محسن عيسى:

— «أدب الرحلة عند العرب في المشرق نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثامن الهجري»، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1978 م.

المالكي، سليمان عبدالغني:

— «سلطنة كلوة الإسلامية»، دار النهضة العربية، ط.1، 1406 هـ / 1986 م.

ماهر، سعاد:

- «مساجد مصر وأولياؤها الصالحون»، مصر، مطابع الأهرام، 1971 م.
- «مشهد الأمام على في النجف وما به من الهدايا والتحف»، مصر، دار المعارف، ب. ت.

متز، آدم:

- «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»، ترجمة عبدالهادي أبو ريذة، القاهرة، 1957 م.

محمد مؤنس، عوض:

- «الجغرافيون والرحالة المسلمين في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية»، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ط. 1، 1995 م.
- «الرحالة الأوربيون في مملكة بيت المقدس الصليبية»، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1992 م.

- «الزلازل، في بلاد الشام عصر الحروب الصليبية»، مصر، عين للدراسات والبحوث، ط. 1، 1996 م.

محمود، معين أحمد:

- «تاريخ مدينة القدس»، دار الأندلس، ط. 1، 1969 م.

مرعي، عيد:

- «تاريخ بلاد الرافدين»، دمشق، دار الأبجدية للنشر، ب. ت.

المسلم، محمد سعيد:

- «القطيف»، الرياض، ط. 1، 1410 هـ / 1989 م.

مصطفى، محمد أمين:

- «الحياة في القرن الثامن الهجري كما تصورها رحلة ابن بطوطة»، ط. 1، 1992 م.

معروف، بشار عواد:

- «ازدهار الحركة الفكرية»، كتاب العراق في التاريخ، بغداد، 1983 م.

معروف، ناجي:

— «علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي»، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1393هـ / 1973م.

المقبلي، صالح بن مهدي:

— «العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأبناء والمشايخ»، ط. 1، 1328هـ.

مورتيل، ريتشارد:

— «الأحوال السياسية والاقتصادية في العصر المملوكي»، جامعة الملك سعود، ط. 1، 1405هـ / 1985م.

موسى، عز الدين عمرو:

— «تنظيمات الموحدين ونظمهم في المغرب»، بيروت، الجامعة الأمريكية، دائرة التاريخ، 1969م.

— «دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي»، دار الشروق، 1983م.

— «النشاط الاقتصادي في المغرب خلال القرن السادس الهجري»، بيروت، دار الشروق، 1983م.

موسى، محمد هاشم:

— «القدس الشامخة عبر التاريخ»، الكويت، مطابع الخط، 1989م.

مولر، فولفغانغ:

— «القلاع أيام الحروب الصليبية»، ترجمة محمد وليد الجلاد، دمشق، دار الفكر، ط. 2، 1984م.

مؤنس، حسين:

— «ابن بطوطة ورحلاته»، مصر، دار المعارف، 1980م.

— «تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس»، مكتبة مدبولي، مصر، ط. 2، 1986م.

المنجد، صلاح الدين:

— «دراسات في تاريخ الخط العربي عند بداية إلى نهاية العصر الأموي»، بيروت، ب. ت.

- «شيخ الإسلام ابن تيمية»، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط. 1، 1976 م.
- «مدينة دمشق عند الجغرافيين والرحالين المسلمين»، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط. 1، 1967 م.
- «المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى»، بيروت، 1963 م.
- المنوني، محمد:
- «الجزيرة العربية في الجغرافيات والرحلات المغربية ما إليها»، دراسات في تاريخ الجزيرة العربية، الرياض، 1979 م.
- «ركب الحاج المغربي، نشر مولاي الحسن»، تطوان، 1953 م.
- «ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين»، الرباط، 1399 هـ / 1979 م.
- نوا، فادي إلياس:
- «المناخ والأسعار والأمراض في بلاد الشام في عهد المماليك»، بيروت، 1998 م.
- نواب، عواطف محمد:
- «الرحلات المغربية والأندلسية» (مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين)، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1417 هـ / 1996 م.
- الورد، باقر أمين:
- «حوادث بغداد في 12 قرن»، بغداد، مكتبة النهضة، 1989 م.
- الوردى، على:
- «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي»، بغداد، مطبعة العامة.
- ولايتي، علي أكبر:
- «تاريخ روابط خارجي إيران»، طهران، 1996 م.

ياسين، باقر:

— «تاريخ العنف الدموي في العراق» (الوقائع - الدوافع - الحلول)، بيروت، دار الكنوز الأدبية، ط. 1، 1999 م.

3 - المجلات والدوريات والندوات العربية:

أحمد، علي:

— رجال الإدارة والسياسة والجيش من الأندلسيين والمغاربية في مصر من القرن السادس حتى نهاية القرن التاسع للهجرة، دراسات تاريخية، مجلة علمية تصدرها لجنة كتاب تاريخ العرب، جامعة دمشق، السنة 8، العددان 27، 28، 1987 م.

— القدس في نظر المغاربة والأندلسيين خلال العصور الوسطى، مجلة التاريخ العربي، العدد 9، 1999 م.

الأهواني، عبدالعزيز:

— كتب برامج العلماء، فصل من مجلة معهد المخطوطات، (المجلات 1، 5، 10).

البزاز، محمد الأمين:

— حول نقل البحرية المسيحية لحجاج الغرب الإسلامي (تأملات في رحلة ابن جبير)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط سلسلة ندوات رقم، 48، ط. 1، 1995 م.

بهيني، عبد المجيد:

— أثر مهاجري المغرب الإسلامي في الحياة العامة بالشرق خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، الثاني والثالث عشر الميلاديين، مجموعة الدراسات والأبحاث حول العلاقات المغربية والمشرقية، جامعة القاضي عياض، بني ملال، اعمال ندوتي 1994 م.

— أوضاع المسلمين تحت الإدارة الصليبية من خلال رحلة ابن جبير، مجلة التاريخ العربي، العدد 11، 1999 م.

— المغاربة والجهاد البحري ضد الصليبيين، مجلة التاريخ العربي، الرباط، العدد 15، 2000 م.

التازي، عبدالهادي:

— حارة المغاربة بالقدس، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، العدد 3، 1972 م.

— ابن خلدون سفيراً، مجلة المناهل، السنة 6، العدد 16، 1979 م.

— رواق المغاربة في الأزهر الشريف، دعوة الحق، 1983 م، مجلة المصور، 1984 م.

— مكانة القدس لدى المغاربة، بحث قدم للندوة الأولى للآثار الفلسطينية، جامعة حلب، 1981 م.

التدمري، عبدالسلام:

— الأندلسيون والمغاربة في طرابلس الشام، التاريخ العربي، العدد 12، 1999 م.

جبران، عبدالرزاق:

— العجائبي في رحلة ابن بطوطة، طنجة، اعمال الندوة التي نظمتها مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، 1993 م.

جواد، مصطفى:

— العصر العباسي، مجلة سومر العراقية، 1945 م.

— الفترة، مجلة المجمع العلمي العراقي، 1957 م.

حمادة، منى:

— صورة المسلمين في المصادر اللاتينية للحملة الصليبية الأولى، مجلة ابحاث اليرموك، سلسلة العلوم الانسانية والاجتماعية، مجلة 13، العدد 1، 1999 م.

الدجيلي، كاظم:

— ماذا ترى في سامراء، مجلة لغة العربي، م. 1، ب. ت.

دراج، أحمد:

— عيذاب، مجلة النهضة الأفريقية، السنة 1، العدد 9، 1958 م.

زغلول، سعيد عبدالحميد:

- ملاحظات عن مصر كما رآها ووصفها الجغرافيون والرحالة المغاربة في القرنين السادس والسابع للهجرة، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، م. 8، 1954 م.
- السيني، المهدي:
- ابن بطوطة واعلام الغرب الإسلامي، ندوة ملتقيات، ابن بطوطة للتواصل بين الثقافات، طنجة، جامعة عبدالمالك السعدي، 1993 م.
- شقور، عبدالسلام:
- البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة من خلال رحلته، طنجة، منشورات مدرسة الملك فهد للترجمة، 1993 م.
- الفاصي، محمد:
- ابن رشيد الفهري ورحلته إلى المشرق، مجلة دعوة الحق، سنة 3، عدد 2. مجلة معهد المخطوطات، عدد 5.
- الرحلات السفارية المغربية، البيه (مجلة الرسالة الخالدة والثقافة المتحررة)، العدد 6، 1962 م. مجلة معهد الدراسات الإسلامية، العدد 9، 10.
- فهم، حسين محمد:
- أدب الرحلات، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 138، 1989 م.
- فيليب، عطية:
- أمراض الفقر في دول العالم الثالث، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 161، 1992 م.
- القابسي، نجا:
- عالم من سبتة، فصل من مجلة كلية الآداب تطوان، العددان 3 - 4.
- القادري، إبراهيم:
- مجتمع الصليبيين في بلاد الشام من خلال الأسطوغرافيا الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية، مجلة التاريخ العربي، العدد 17، 1412 هـ / 2001 م.

قربة، صالح:

— انتشار المسكوكات المغربية وأثرها على تجارة الغرب المسيحي في القرون الوسطى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ندوات ومحاضرات رقم 48، 1995 م.

مالك، سليمان عبدالغني:

— طريق حجاج الشام ومصر، المجلة التاريخية المصرية، م. 30، العدد 31، 1983 / 1984 م.

محمد، حلمي محمد:

— الحياة العلمية في مصر والشام، المجلة التاريخية المصرية، م. 7، 1958 م.

محمود، علي السيد:

— الهجرات المغولية إلى مصر وآثارها الثقافية والاجتماعية في العصر المملوكي، مجلة المؤرخ المصري، العدد 15، 1995 م.

المزيني، إبراهيم بن محمد:

— رحلات المغاربة إلى المشرق الإسلامي في عصر الحروب الصليبية في: بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق حتى أواخر القرن الخامس للميلاد التاسع الهجري، أعمال القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 19، ب. ت.

المغربى، عبدالقادر:

— ابن خلدون في المدرسة العادلية بدمشق، دمشق، 1347 هـ / 1929 م.

ميكانيلي:

— حياة تيمورلنك، طبعه استفانى بالوزى، 1864 م.

نصر الله، توفيق:

— الأغوات نسل منقطع النظر، مجلة الإمامة، العدد 192، 1410 هـ.

النفيسي، سعيد:

— المدرسة النظامية في بغداد، مجلة المجمع العلمي العراقي، م. 3، ب. ت.

الهيئة، محمد الحبيب:

- النظم الادارية بمصر في القرن التاسع الهجري من خلال كتاب روضة الأديب، ابحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة، 1971م.

4 - الرسائل الجامعية:

حدادي، أحمد:

- رحلة ابن رشيد السبتي أبي عبد الله محمد ابن عمر، أطروحة السلك الثالث، الأدب، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1981 / 1982م. إشراف الدكتور عبد السلام الهراس.

نقاش، زكي:

- الحشاشون وأثرهم في السياسة والاجتماع، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الآداب، القاهرة، 1950م.

النقيب، أحلام:

- سياسة الناصر الداخلية، ماجستير، بغداد، الفصل الثاني غير منشور.

5 - المراجع الأجنبية:

Adler, (M.N):

- The Itinerary of Benjamin of Tudela, London, 1907.

Bacher, (W):

- Benjamin of Tudela, Article in Jewish Encyclopedia, Newyork and London, 1902.

Crawfoed (R.):

- "William of Tyer and the Mronites" Specnlum, vol. II, P.370.

Eliot:

- The History of India vol III.

GiBB. A.R Hamilton:

- The travels of Ibn Battuta, the Hakluyt society, 1959 & Combridge, 1958.

- The travels - by C.F.Beckingham.

Heyd,w:

- Histoire du commerce du levant au Money age, Leipzig, II, 1923.

Lane poole(s):

- History of Egypt in the middle ages, London, 1925.
- Magnanelli Bert roud L. De, vita Tamerlani. Cpubl by stephani aluzi, Miscellanea, ed. J. D. Mansi, Lucca, 1864.

Massignon,L. :

- Le maroc dans Les pramieres annccsoni x visiters alyer,1906.

Piloti, D.J :

- L,Egypt au commerce ou xv siecle. Le caire, 1950.

Power:

- "The scttlement of the Latinos in Jerusalem", speculm, vol. Xx VII.

Rabie, Hassanein:

- The financial system of Egypt, A.H. 664 - 741 A.D 1169 - 1341, London, 1972.

Ross. D.E.:

- Tamerlare and Bayazid, Actes du xx Congress International des Orientalistes - leiden, 1940.

Roth, Ashort:

- History of Jewish people, london, 1953.

Stanley lane pool:

- Saladin and the fall of the kingdom of Jerusalem, Beirut 1964.
- The universal Ency, Benjamin of Tudela. Vol. II, Newyork, 1969.

William wright:

- Early travels in Palestine, London, 1848.

6 - مراجع الصور:

- لين توزنتون، المستشرقون الفنانون، إصدار ACR,EDITION باريس 1985.
- رسومات دافيد روبرتس، الأراضي المقدسة بين الأمس واليوم، إصدار جروس برس، بيروت 2003.
- صورة مسجد أحمد بن طولون، كتاب ألفية القاهرة، إصدار خاص بمناسبة ألفية القاهرة، وزارة الثقافة المصرية 1996.

فهرس الدراسة

9.....	المقدمة
	الفصل التمهيدي
18.....	أولاً: نشأة الرحلة وأهدافها
18.....	1- فن الرحلة في الغرب الإسلامي
22	أنواع الرحلات المدونة
24.....	2- الرحلة ودوافعها المختلفة
25	الدافع الديني
29	الدافع العلمي
34	الدافع السياسي
37	العامل التجاري
40	العامل السياحي والتجوالي
42.....	3- صورة «الأخر» في رحلة ابن بطوطة: (مصر نموذجاً)
43	الجانب الروحي
46	الجانب الواقعي
48	الجانب الخرافي
51.....	ثانياً: الرحالة ومناهجهم:
51	رحلة أبي حامد الغرناطي
58	رحلة ابن يونة الأندلسي
63	رحلة ابن جبير
68	رحلة ابن سعيد الأندلسي
75	رحلة ابن رشيد الفهري
83	رحلة العبدري
90	رحلة ابن بطوطة
99	رحلة البلوي

104..... رحلة ابن خلدون

الفصل الأول: الحياة السياسية

121 الأحداث السياسية والعلاقات الدولية في المشرق العربي

121 أولاً: بلاد مصر

1 - العلاقات المصرية المغربية من القرن السادس الهجري

121 إلى القرن الثامن الهجري

2 - العلاقات المصرية مع الدول المشرقية الإسلامية في عهد

142 السلطان الناصر محمد بن قلاوون (الفترة الثالثة)

156 3 - صور من الفتن الداخلية في عهد الناصر محمد بن قلاوون

165 ثانياً: بلاد الشام

1 - بعض الصور عن علاقات المسلمين بالافرنجة تحت الحكم

165 الصليبي في الربع الأخير من القرن السادس الهجري

2 - مكاتبة المغاربة في نفوس أهل الشام على الصعيد الرسمي والشعبي

175 خلال القرن السادس الهجري

185 3 - الدماشقة يرسلون سفيراً مغرباً لمقابلة تيمورنك سلطان المغول والتتر

198 ثالثاً: بلاد الحجاز

198 1 - فتن الحجاز الداخلية من منتصف القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري

204 2 - علاقات الحجاز الخارجية مع الدول والممالك الإسلامية

220 رابعاً: بلاد العراق

1 - صور من العلاقات الداخلية في زمن الخلافة العباسية:

220 (فترة المستنجد بالله والناصر لدين الله نموذجاً)

232 2 - قراءة في ظاهرة الخراب في المدن العراقية

245 الاستنتاجات

الفصل الثاني: الحياة الاقتصادية

249 أولاً: الموارد المالية

269 ثانياً: الصناعة

275	ثالثاً: المحصولات الزراعية
286	رابعاً: التجارة
286	- التجارة الخارجية
692	- التجارة الداخلية (الأسواق)
302	خامساً: أثر الأزمات والكوارث في الحياة الاقتصادية بالمشرق:
302	- الأوبئة
306	- المجاعات وظاهرة الغلاء
309	- الزلازل
313	الاستنتاجات

الفصل الثالث: الحياة الاجتماعية

317	أولاً: فئات المجتمع
318	- الفئة الأولى: (الخلفاء والسلاطين)
320	- الفئة الثانية: (الفقهاء والقضاة والأدباء)
323	- الفئة الثالثة: (عمال الدواوين والقادة)
326	- الفئة الرابعة: (التجار)
328	- الفئة الخامسة: (الصناع وأرباب الحرف)
332	- الفئة السادسة: (الأعراب)
337	- الفئة السابعة: (أهل الذمة: النصارى، اليهود)
351	- الفئة الثامنة: (الرقائق)
353	ثانياً: العادات والأخلاق (صور ونماذج):
353	1- العادات الاجتماعية عند أهل الحجاز
362	أ- الأعياد
367	ب- المواكب
370	2- عادات الدمشقيين وأخلاقهم
376	3- عادات المصريين وأخلاقهم

393	ثالثاً: المؤسسات الاجتماعية
407	رابعاً: صورة المرأة
416	خامساً: الملابس
422	سادساً: الأطعمة والأشربة
427	الاستنتاجات

الفصل الرابع، الحياة الدينية

422	أولاً: المذاهب والفرق الدينية
422	1 - التعدد المذهبي السني:
439	2 - التصوف:
441	أ. الطرق الصوفية
445	ب. الصوفيون والكرامات
449	ج. الرباطات والختقات
463	3 - فرق الشيعة:
464	أ. الرافضة
473	ب. الزيدية
477	ج. الاسماعيلية
484	د. النصيرية
486	هـ. الدروز
487	و. الغرابية
489	4- الخوارج (الأباضية)
493	ثانياً: الحج إلى بيت الله الحرام
494	1 - سبل وأساليب حركة الحج
495	أ. درب الحاج المصري
512	ب. درب الحاج الشامي
518	ج. درب الحاج العراقي
523	2 - الصعوبات والأخطار التي تواجه الحجاج

530.....	3- تنظيم ركب المحمل
534.....	أ- امرة الحج
536.....	ب- الموظفون الملحقون بقائد المحمل
540.....	4- مناسك الحج
544.....	أ- حجات السلاطين وكبار رجال الدولة
549.....	ب- بدع الحج
557.....	ثالثاً: المشاهد والمزارات والأضرحة:
558.....	1- مكة المكرمة وآثارها الكريمة
558.....	أ- المشاهد المباركة
564.....	ب- جبانة الحجون
568.....	ج- المزارات الجبلية
572.....	2- المدينة المنورة:
572.....	أ- المشاهد في الحرم النبوي
577.....	ب- مقبرة بقيع الغرقد
580.....	ج- المشاهد الكريمة خارج المدينة
584.....	3- القدس والخليل:
584.....	أ- المقدسات الإسلامية في مدينة القدس
590.....	ب- مقابر الأنبياء بمدينة الخليل عليهم السلام
596.....	ج- مزارات أهل الكتاب
610.....	4- دمشق
610.....	أ- المشاهد الإسلامية في الجامع الأموي والمساجد الأخرى
613.....	ب- المقابر العتيقة
617.....	ج- جبل قاسيون ومشاهده المباركة
622.....	5- بغداد
622.....	أ- المقابر المخصصة بالعلماء والصلحاء في الجانبان (الغربي والشرقي)
634.....	6- القاهرة
634.....	أ- وصف القرافة ومزاراتها
638.....	ب- صورة المشهد الحسيني ومشاهد القاهرة الشهيرة

ج - وصف مشهد الشافعي وبعض مشاهد العلماء والصلحاء.....	643
الاستنتاجات	649

الفصل الخامس، الحياة الفكرية والعلمية

أولاً: حلقات التدريس والقراءة في الجوامع والمساجد	653
1 - الحرمان الشريفان	653
2 - الجامع الأموي	657
3 - المسجد الأقصى	660
4 - الجوامع المصرية	665
أ- جامع عمر بن العاص بالقسطنطينية	665
ب- جامع أحمد بن طولون بالقاهرة	667
ج- جامع الأزهر	669
ثانياً: المدارس الدينية والتقاليد العلمية	672
1- المدرسة النظامية ومدارس العراق	672
أ- المدارس في بغداد	675
ب- المدرسة المستنصرية	677
ج- المدارس في مدن العراق	679
مدارس الموصل	679
مدرسة في واسط	680
مدرسة في النجف	680
2- المدارس الدمشقية والحلبية ببلاد الشام	682
أ- مدارس دمشق	682
المدرسة النورية الكبرى	682
مدارس الصبيان ونظمها التعليمية	684
المدرسة العمرية الشيخية	686
المدرسة العادلية الكبرى	687
المدرسة الظاهرية	687
المدرسة الصمصامية	688

688	المدرسة الشراييشية
688	ب - مدارس حلب
691	3 - مدارس القاهرة والمدن الأخرى في مصر:
692	أ - المدرسة القمحية
693	ب - المدرسة الصلاحية أو الناصرية بالقرافة
694	ج - دار الحديث الكاملة
695	د - المدرسة الصالحية
696	هـ - المدرسة الطبرسية
696	و - المدرسة الظاهرية
697	ز - المدرسة الناصرية
697	ح - المدرسة الصرغمشية
698	ط - المدرسة الظاهرية
700	4 - مدارس الحجاز
700	أ - المدرسة المظفرية أو المنصورية
701	ب - مدرسة الزنجيلي
	ثالثاً: العلم والعلماء في كتب الرحلات:
703	(المؤلفات والجازات وأبرز العلماء)
709	1 - مكة المكرمة
713	2 - المدينة المنورة
714	3 - القاهرة
719	4 - دمشق
724	5 - بغداد
727	رابعاً: مجالس الوعظ والتذكير: (العراق نموذجاً)
735	خامساً: قراءة حول مصاحف الإمام عثمان بن عفان رضي الله عنه
738	1 - المسجد الحرام
740	2 - المسجد النبوي
741	3 - المسجد الأموي

743.....	4. جامع البصرة
745.....	الاستنتاجات
746.....	خاتمة
751.....	الملاحق: (أنساب ومصورات)
753.....	1. شجرة نسب الخلفاء العباسيين
754.....	2. الأسرة الأيوبية
755.....	3. المماليك حتى نهاية عصر السلطان الظاهر بيبرس المملوكي
756.....	4. الأسرة القلاوونية المملوكية
757...	5. الخلفاء العباسيون في مصر حتى نهاية عصر دولة المماليك الأولى
757.....	6. حكام ايلخانية فارس
757.....	7. الحملات الصليبية على بلاد الشام وإفريقية
759.....	1. رسم جغرافي لمسالك مصر في العصر الوسيط
760..	2. خريطة توزيع تحصينات القاهرة الدفاعية في عصر الدولة الأيوبية
761....	3. رسم جغرافي لمسالك بلاد الشام وفلسطين في العصر الوسيط
762.....	4. طريق الحاج الشامي كما ورد في كتب الرحلات المغربية
763.....	5. تصميم مدينة القدس العتيقة (أهم المعالم)
764.....	6. رسم جغرافي لمسالك بلاد الحجاز في العصر الوسيط
765.....	7. مواقع جغرافية لمشاعر الحج يوضح بدقة وصف الرحالة لها
766.....	8. رسم جغرافي لمسالك بلاد العراق وفارس في العصر الوسيط
767.....	9. طريق الحاج العراقي كما ورد في كتب الرحلات المغربية
769.....	ملحق الصور
787.....	ثبت المصادر والمراجع
835.....	فهرس الدراسة

**جائزة ابن بطوطة
للأدب الجغرافي ٢٠٠٦**

المركز العربي للأدب الجغرافي - ارتياد الآفاق

نتائج جوائز ابن بطوطة لعام 2006

أعلن «المركز العربي للأدب الجغرافي - ارتياد الآفاق» الذي يرعاه من أبو ظبي ولندن الشاعر محمد أحمد السويدي ويشرف عليه الشاعر نوري الجراح عن نتائج جائزة ابن بطوطة للأدب الجغرافي لسنة 2006 وهي خمسة جوائز في ثلاثة مجالات: ثلاث جوائز لتحقيق مخطوطات الرحلة الكلاسيكية، وجائزة للرحلة المعاصرة، وجائزة للدراسات في أدب الرحلة. وأضيف هذا العام مجالان جديدان هما: جائزة الرحلة الصحفية، وجائزة أدب «اليوميات»

فاز بالجائزة هذا العام عن «تحقيق المخطوطات الكلاسيكية» أربعة محققين هم: د. سوزان ميلار (الولايات المتحدة)، د. خالد بن الصغير (المغرب)، د. محمد الصالحي (المغرب)، أ. قاسم وهب (سوريا)، وفاز بجائزة «الرحلة المعاصرة» د. خليل النعيمي (سوريا). وفاز بجائزة «الدراسات في أدب الرحلة» د. نواف الجحمة (الكويت)، وفاز بجائزة «الرحلة الصحفية» ابراهيم المصري (مصر)، وفاز بجائزة «اليوميات والمذكرات» فاروق يوسف (العراق).

وبذلك يبلغ عدد الحائزين على الجائزة حتى تمام دورتها الرابعة 23 باحثاً وكتائباً عربياً وأجنبياً.

الأعمال المتسابقة

تشكلت لجنة التحكيم لهذا العام، كما في الأعوام السابقة، من 5 أعضاء من الأساتذة المختصين والأدباء العرب، وبلغ عدد المخطوطات المشاركة 42 مخطوطاً جاءت من 13 بلداً عربياً، وتوزعت على الرحلة العربية المعاصرة والدراسات بصورة أكبر، وعلى المخطوطات المحققة بصورة أقل. وقد جرت تصفية أولى تم بموجبها استبعاد عدد قليل من الأعمال لم تستجب للشروط العلمية المنصوص عنها بالنسبة إلى التحقيق، واستبعد ما غاب عنه المستوى بالنسبة إلى الجائزة التي تمنحها الدار للأعمال المعاصرة. وقد نزعَت أسماء المشاركين من المخطوطات قبل تسليمها لأعضاء لجنة التحكيم لدواعي السرية وسلامة الأداء.

وحسب بيان الجائزة ستصدر الرحلات الثلاث المحققة الفائزة في سلسلة «لرنياد الآفاق»، والرحلة الفائزة بجائزة الرحلة المعاصرة في سلسلة «سندباد الجديد»، والكتاب الفائز بجائزة ابن بطوطة للدراسات في سلسلة «دراسات في الأدب الجغرافي». والكتاب الفائز بجائزة الرحلة الصحفية في سلسلة «أرض الحدث»، والكتاب الفائز بجائزة «اليوميات» في سلسلة «يوميات». توزع الجوائز في احتفال يقيمه المركز في لندن مطلع العام 2007، ويعلن لاحقاً عن توقيته، ويعقب الحفل ندوة علمية يشارك فيها الفائزون بمحاضرات حول أعمالهم.

جائزتان جديدتان، وثالثة تقديرية

وهكذا تضيف «دار السويدي» هذا العام إلى سلسلة جوائزها جائزتين جديدتين فتصبح جوائز ابن بطوطة 5 جوائز، وتعلن في الوقت نفسه عن جائزة سادسة تفتح لها باب الترشح من العام القادم وهي جائزة ابن بطوطة التقديرية، وتمنح كل عام لشخصية أجنبية أو عربية أثرت حقل المغامرة الأدبية والبحث في أدب الرحلة وأنصفت بأعمالها الثقافتين العربية والإنسانية والعلاقات بين الشعوب، وبنّت بأعمالها جسراً بين ثقافات الشرق والغرب.

شروط الاشتراك في الجائزة:

- يمكن لأي كاتب أو باحث محقق أن يشارك في مسابقة الجائزة بترشيح عمله بنفسه.
- أن يكون النص محققاً وفق قواعد التحقيق العلمية المعتمدة في الأوساط الأكاديمية.
- تقبل المخطوطات التي هي رسائل أكاديمية لنيل درجات علمية.
- من حق الجهة المانحة للجائزة إجراء التعديلات الفنية التي تراها مناسبة على النص الفائز ليتوافق وصيغة النشر المعتمدة من الدار بالاتفاق مع المؤلف أو المحقق.
- أن يرسل النص في نسخة ورقية واحدة مرفقة بنسخة إلكترونية.
- يمكن لأي مؤسسة ثقافية أو جماعة أدبية غير رسمية أن ترشح شخصية أدبية عربية أو أجنبية لنيل جائزة ابن بطوطة التقديرية.

— تستقبل النصوص والترشيحات على عنوان «دار السويدي» في أبو ظبي ص.
ب 44480 أو على البريد الإلكتروني: info@alrihla.com

قبول الطلبات للدورة الخامسة 2007

يفتح باب قبول الطلبات للمشاركة في الجائزة بدءاً من اليوم 10 حزيران / يونيو 2006، ويستمر حتى منتصف آذار / مارس من العام 2007.

معلومات عن الجائزة

تأسست جائزة ابن بطوطة للأدب الجغرافي سنة 2003 وتهدف إلى تشجيع أعمال التحقيق والتأليف والبحث في أدب السفر والرحلات، وهو ميدان خطير ومهم، وقد تأسست إيماناً من الشاعر محمد أحمد السويدي راعي المركز العربي للأدب الجغرافي - ارتياد الأفاق «بضرورة الإسهام في إرساء تقاليد حرة في منح الجوائز، وتكريساً لعرف رمزي في تقدير العطاء الفكري، بما يؤدي بالضرورة إلى نبش المخبوء والمجهول من المخطوطات العربية والإسلامية الموجود في كنف المكتبات العربية والعالمية، وإخراجه إلى النور، وبالتالي إضاءة الزوايا الظليلة في الثقافة العربية عبر علاقتها بالمكان، والسفر فيه، والكشف عن نظرة العربي إلى الذات والآخر، من خلال أدب الرحلة بصفته من بين أبرز حقول الكتابة في التراث العربي، لم ينل اهتماماً يتناسب والأهمية المعطاة له في مختلف الثقافات. مع التنويه بتزايد أهمية المشروع وجائزته في ظل التطورات الدراماتيكية التي يشهدها العالم، وتنعكس سلباً على علاقة العرب والمسلمين بالجغرافيات والثقافات الأخرى، فالأدب الجغرافي العربي (وضمناً الإثنوغرافيا العربية) من شأنه أن يكشف عن طبيعة النظرة والأفكار التي كوّنها العرب والمسلمون عن «الآخر» في مختلف الجغرافيات التي ارتادها رحلتهم وجغرافيوهم ودونوا انطباعاتهم وتصوراتهم الخاصة بهم عن الحضارة الإنسانية والاختلاف الحضاري حيثما حلّوا.

في دورتها هذه، كما في دوراتها الثلاث السابقة، تواصل الجائزة التوقعات المتفائلة لمشروع تنويري عربي يستهدف إحياء الاهتمام بالأدب الجغرافي من خلال تحقيق المخطوطات العربية والإسلامية التي تنتمي إلى أدب الرحلة والأدب

الجغرافي بصورة عامة، من جهة، وتشجيع الأدباء والكتاب العرب على تدوين يومياتهم المعاصرة في السفر، وحض الدارسين على الإسهام في تقديم أبحاث ودراسات رفيعة المستوى في أدب الرحلة.

الأعمال الفائزة وبيان لجنة تحكيم الجائزة لسنة 2006

اجتمعت لجنة التحكيم ما بين 15 مايو و5 يونيو وتوصلت إلى اختيار الأعمال التالية للفوز بجائزة ابن بطوطة لتحقيق المخطوطات، والرحلة المعاصرة، والدراسات في الأدب الجغرافي، والرحلة الصحفية والكتابة اليومية. وقد اختارت اللجنة الأعمال الفائزة التالية للاعتبارات المذكورة:

أ - جائزة المخطوطات المحققة:

• رحلة الصفار إلى باريس 1845 - 1846

محمد الصفار الأندلسي التطواني

تحقيق: د. سوزان ميلار، عرب النص وشارك في التحقيق د. خالد بن الصغير

تكمن أهمية رحلة الصفار في قدرة كاتبها على تقديم أجوبة عن أسئلة من قبيل: أين يكمن سر قوة الفرنسيين؟ كيف تمكنوا من الوصول إلى ذلك المستوى من القوة؟ كيف استطاعوا قهر الطبيعة وإحكام قبضتهم على مسارها بطرق وأساليب مازالت خافية عنا؟ كيف يعيش الفرنسيون حياتهم اليومية، وكيف يربون أبناءهم وخدامهم؟ ما هي أحوالهم التعليمية، وكيف يسلون أنفسهم ويروحون عنها، وماذا يأكلون؟ وباختصار، ما هو وضع حضارتهم، وما هي أوجه اختلافها عن حضارتنا؟ وبالتالي على تسجيل تجربته في صور دقيقة الرسم وذات عمق إنساني. فكانت له القدرة على فتح نافذة على عالم بعيد عن عالمه هو، ونقل مشاهدته إلى غيره. ومن خلال وصفه الدقيق لما هو جديد، ويكاد يكون كل شيء جديداً، نحس بنسيج اللقاء الثقافي: وبقراءتنا لما دونه عن رحلته، نجد أنفسنا أمام فرصة نادرة تتاح لنا لتقصص شخصية أحد رجال الفكر المغاربة في لحظة حرجة تمتحن معتقداته ومشاعره وتوجهاته. إن «موعد» الصفار مع الجديد، على حد تعبير رولان بارت (Barthes)، يحدث مواجهة أكبر حجماً مجد خلالها تجربته مرات عديدة. وتمثلت خلفيات رحلته في أحداث ووقائع أدت، بشكل عميق، إلى قلب

التصور الذي كان لدى النخبة الحاكمة في المغرب عن قوتها إزاء الغرب رأساً على عقب. وفي الواقع، كانت الرحلة في حد ذاتها جزءاً من ذلك المجهود الذي استهدف القيام بمحاولة لتصحيح الخلل والتبصر بمعرفة الأسباب الكامنة وراء الإخفاقات. وقد تميز العصر الذي عاش فيه كاتب الرحلة بالقلق الذي انتاب المغاربة من قدرتهم على مواجهة الغرب المتحكم في جميع مقومات التفوق العسكري. كما تميز أيضاً بوجود مخاوف كبيرة من وقع القضايا الخارجية وخطورة تأثيرها على الأحوال الداخلية لنظام اتسم بهشاشته. وكانت هذه القضايا العريضة مطروحة مسبقاً قبل الرحلة. وقد ارتأت لجنة التحكيم أن كلاً من تحقيق الرحلة ودراستها التي قامت بها الباحثة الأميركية سوزان ميللر، وتعريب الدراسة والتحقيق بالعربية يستحقان بامتياز جائزة ابن بطوطة لتحقيق المخطوطات، ويعتبر العمل الذي قاما به إثراء يئناً للثقافة العربية.

* النفحة المسكية في السفارة التركية 1589

علي بن محمد التمكروتي
تحقيق وتقديم: محمد الصالحي

اختارت لجنة التحكيم هذا النص لجائزة ابن بطوطة لتحقيق المخطوطات لتمتع تحقيقه بالشروط العلمية واستيفائه هذه الشروط باقتدار علمي.

رحلة مرآوية، يتقابل فيها السَّفر واللغة. اللغة مرآة السَّفر. والسَّفر مرآة اللغة. لم يشع التمكروتي في سفارته ما بين المغرب والمشرق وهو مندوب السلطان المغربي أحمد المنصور الملقب بالذهبي، للقاء السلطان العثماني مراد الثاني، إلى وضع ذاته في صُلب رحلته، ولا إلى جعل هذه الذات المرأة التي تنعكس عليها الجغرافيا والتظاهرات الثقافية العامة من عُمران وعادات. ولا سعى التمكروتي، وهذا هو المدهش، في هذه الرحلة، إلى اكتساب بطولة أو إعلاء شأن الذات المغامرة. بل عكس كل ذلك سعى إلى تثبيت صورة الفقيه الملقع بعباءة الأدب، والأديب الملقع بعباءة الفقيه. وفي اعتقاد المحقق أنه نجح في ذلك.

في هذه الرحلة يصف الرحالة مدينة القسطنطينية، ومراسيم الاستقبال في القصر. وعلى رغم أن قلم التمكروتي يحرن إذ يُشيع ببصره عن المكامن التي يُمكن أن يقدح زنادها فينبعث منها المدهش والغريب مما شاهده في عاصمة

الخلافة، فإن نص رحلته يعتبر بامتياز وثيقة بالغة الأهمية عن سلطنتين وسلطانين وقصرين والطريق بينهما في القرن السادس عشر. ولعل وصف أهوال البحر من بين أميز ما دونه هذا الرحالة المولع باللغة والشعر والبيان. وكما يلاحظ المحقق فإن في مظنون التمكروتي أنه لا يمكن فهم الأنبي والآتي إلا بالاتكاء على الماضي. الماضي هنا هو ذاكرة التمكروتي المحشوة بالشعر والحكمة والبلاغة المنمطة المسكوكة التي لا يبذل صاحبها أي جهد في تطويعها. كل ديدنه ومبتغاه أن يكشف عن غلو كعبه في الاستظهار.

• رحلة الأمير فخر الدين المعني الثاني إلى إيطاليا 1613-1618 م

حققها وقدم لها: قاسم وهب

تعد رحلة الأمير فخر الدين المعني الثاني من الوثائق النادرة في بابها؛ فهي من أقدم المدونات العربية التي وصفت جوانب مهمة من مدنية أوربا في مطلع القرن السابع عشر، فبعض المدن التي زارها المعني أو أقام فيها ضيفاً على آل ميديتشي شهدت بدايات النهضة الأوربية الحديثة التي عمت آثارها فيما بعد أرجاء المعمورة كافة، وكانت إقامته ضيفاً على آباء النهضة الأوربية آل ميديتشي لخمس سنوات سبباً في ما حاول إحداثه من نهضة في يبلاد الشام. دفع ثمنها عنقه وعنق ولده. ولعل المثير أن الملاحظات المدونة في هذه الرحلة تجعلنا نكتشف أن التفاوت الحضاري بين العرب والغرب آنذاك لم يكن كبيراً، بل ربما كان بوسع العرب تجاوزه لو لم يقم العثمانيون بقطع الطريق على بواذر التطورات الرامية إلى تأسيس نهضة عربية تستلهم نهضة الغرب، أو تستفيد من بعض منجزاتها. ومما يزيد من أهمية هذه الرحلة أن صاحبها رجل دولة محنك، ومحارب لا يلين؛ لم يتوان عن الوقوف في وجه أكبر إمبراطورية في الشرق دفاعاً عن شعب أرهقته المظالم، وأنهكت الحملات العسكرية المتوالية التي طالما شنّها عليه الحكام والولاة العثمانيون.

والميزة التي لا تقل أهمية عما سبق هي اللغة التي كتب بها هذا النص، وما تحمله من دلالات تعكس المستوى الذي انحدرت إليه أساليب الكتابة في زمن نفش في الجهل والتجهيل بين الخاصة والعامة على السواء.

أخيراً ولعل من الضروري الإشارة إلى أن اللغة التي كتبت بها الرحلة تغري

المعنيين بالدراسات اللغوية بالنظر في تطور اللهجات المحكية في بلاد الشام خلال القرون الأربعة الأخيرة ، وما طرأ عليها من تغيير ، وما حملته من مصطلحات ، وما خالطها من مفردات مستحدثة أو مُعرّبة .

اختارت لجنة التحكيم هذا النص للفوز بجائزة ابن بطوطة لتحقيق المخطوطات لسنة 2006 لكونه يعتبر كشفاً علمياً وتاريخياً اجتهد محققه في كشفه وتحقيقه وزوده بمقدمة ضافية تلقي ضوءاً على نص لا غنى عنه لكل قارئ مهتم .

ب - جائزة ابن بطوطة للرحلة المعاصرة:

• قراءة العالم:

رحلات في كوبا، ريو دي جانيرو، مالي، لشبونة، والهند الأوسط

خليل النعيمي

حاز هذا الكتاب على جائزة ابن بطوطة للرحلة المعاصرة لخصوصية الرؤية والتجربة والكتابة التي اجتمعت لصاحبه بين دفتيه . فالرحلة هنا ليس سائحاً وكتابه ليس دليلاً للسائحين . إنما «الرحلة قاري» ! لكنه لا يقرأ الكلمات، وإنما العلامات . بهذا الوعي يكتب الرحالة والروائي خليل النعيمي كتاباً جديداً في السفر . 6 نصوص عن 6 رحلات قام بها الكاتب حول العالم غطت أربع قارات، ووقفت على جغرافيات الأرض والناس، وعلى الروح الإنساني بصفته كلاً لا يتجزأ مهما اختلفت اللغات وتباينت التجارب والأعراق . لأن «التعود على رؤية الأشياء، والكائنات، نفسها، يصيبنا بالعمى» نحن نسافر، فنحن «لا ندرك، وإن كنا نعلم» أن الكون مليء بالشغف والأساطير الحية، إلا عندما نسافر . «، فالسفر بهذا المعنى، ومن خلال هذه الرؤية الشفافة والعميقة بحث عن الحرية . إنه، أيضاً، محاولات متكررة لاستكشاف الذات من خلال استكشاف العالم، والتعبير عن الألم الشخصي من خلال لمس ألم الآخر المجهول، والخلاص من خلال البحث عن أمل جديد . «للسفر وجوه ! والوجه الذي يهمنا هو الذي يجعلنا نتشبت بمشاهد الكون، وكأنها لم تكن إلّا لنا» .

بهذه الرؤية النافذة يكتب المسافر، وقد سافر مغامراً لئلا يريد أن يعود بالوعي الذي بدأ به . فالرحلة بالنسبة إليه «لا يجوب العالم بحثاً عن الصورة، وإنما عن

الجوهر»، ولأجل هذا السمو الروحي في التعبير عن الأرضي، والبراعة في الكتابة حاز كتابه، بامتياز، على جائزة ابن بطوطة للرحلة المعاصرة لسنة 2006. وترى فيه لجنة التحكيم إضافة حقيقية إلى أدب الرحلة المعاصر، ولعله أن يكون من تلك الكتب التي ستبقى طويلاً في أيدي القراء.

ج- جائزة الدراسات في الأدب الجغرافي:

صورة المشرق العربي في كتابات رحالة الغرب الإسلامي

في القرنين السادس والثامن الهجري 12 و 14

د. عبد العزيز الجحمة

دراسة بانورامية قيمة لصورة المشرق العربي من خلال مدونات الرحلات المغربية والأندلسية التي تتجاوز محتواها كمجرد مذكرات، إلى كونها مصدراً من مصادر التأريخ للمشرق العربي في ثقافته وحضاراته الإنسانية المختلفة، بحيث إن الرحلات المذكورة تعتبر من هذه الناحية. تأريخاً لما أهمله التاريخ. ولما كانت هذه الرحلات من إنتاج مغاربة، بينما أحداثها جرت في مسرح بيئات أخرى مشرقية كالحجاز ومصر والشام والعراق وفي المسافات التي تفصلها، فإن اهتمام مؤلفيها انصب على معالم جديدة عليهم ومظاهر وأمثلة ومعطيات ونظم وأشخاص من صميم البلدان التي حلوا بها، وهو ما أثرى تجاربهم الشخصية.

ولما كانت قلة من المتخصصين والباحثين في التاريخ الوسيط قد تناولت بالدرس مجالات الحياة في المشرق العربي من خلال الرحلات المغربية والأندلسية، فلا بد من الإشادة هنا بهذا الجهد العلمي المركز الذي تناول رحلات المغاربة والأندلسيين إلى المشرق بالدراسة والتعريف والتحليل واستخلاص النتائج. ومن جريدة الكتاب يمكن للقارئ أن يلاحظ ما اعتمد عليه الدارس من مصادر ذات أصول ومشارب متنوعة. ساعدته على استكشاف وتركيز تلك الصورة التي رسمها الرحالون المغاربة والأندلسيون للمشرق العربي في العصور الوسطى. وكما جاء في بيان لجنة التحكيم فقد أنجز الدارس عمله ببحث دؤوب وذهن متقد، وعقلية منفتحة وموضوعية لافتة للانتباه، فاستحق على هذا العمل العلمي الممتاز جائزة ابن بطوطة للدراسات في أدب الرحلة.

د - جائزة اليوميات:

لا شيء .. لا أحد، يوميات في الشمال الأوروبي

فاروق يوسف

هذا هو الكتاب الأول الفائز بجائزة ابن بطوطة لكتابة «اليوميات» مؤلفه شاعر وناقد تشكيلي عراقي مقيم في السويد، ويومياته هذه تعكس الداخل الإنساني الهارب من صقيع المنفى الأوروبي وجهنم مسقط الرأس إلى عالم الذات في اتساق الخارج مع الداخل. «لا شيء .. لا أحد» كتاب من الجمال الطبيعي، يخلو من لعبة التلفيق، ليهب قارئه أوقلاً من الصفاء الحقيقي. وإذا كانت كتابة اليوميات فن يقع في خانة التاريخ لليومي والشخصي، متقاطعاً مع حياكات مجتمعية وتاريخية أخرى، باللغة التعقيد بفعل مركباتها النفسية والمزاجية المتعلقة بلحظة الكتابة، فإن هذه الكتابة تتقاطع أيضاً مع المكان الآخر بوصفه الشاهد الصامت على كل لحظة يعيشها المنفي.

بالنسبة لواقعنا الشرقي، وثقافتنا العربية تبدو كتابة اليوميات عملاً بالغ الندرة، فقد ألف الكتاب العرب القدامى فكرة التأليف المعرفي والأكاديمي بصورته الموضوعية غالباً، غير الشخصية. وغير المتماهية مع الذات بوصفها فاعلاً في إنتاجنا المعرفة وفي علاقتها الوجودية بالمعرفة.

ففي هذه اليوميات يمزج الكاتب تأملاته وخواطره عن ذاته وعالمه بسطور شعرية سرعان ما تطفئ على الجزء الثاني من كتابه ليتحول الشعر إلى شريك أساسي في هذه اليوميات. وعلى رغم أن الشق الأول من الكتاب أكثر إبداعية لما في نثره المضيء من سطوع وعلو، مقابل سطور الشعر التي ستغادر قدرتها على الإدهاش لتستقر في نمط متوقع، إلا أننا بإزاء يوميات عجيبة في قدرتها على نقل ما يعتل في نفس صاحبها وما يتوارد إلى خاطره، وكذلك ما يغامر فكره وملكاته الإبداعية صوبه.

كتاب استحق عن جدارة كبيرة جائزة ابن بطوطة لكتابة «اليوميات» في دورتها الأولى، فهو لبنة أكيدة في سلسلة من الكتب التي ستري الواحد بعد الآخر لتثري المكتبة العربية والقاريء العربي بأدب التجارب الشخصية، وبالسفر مع الكائن ليس في رحلة واحدة أو بضع رحلات في الجغرافيا، وإنما، هذه المرة، في رحلة حياته كلها. إنها اليوميات.

هـ - جائزة ابن بطوطة للرحلة الصحفية:

رصيف القتلى، مشاهدات صحافي عربي في العراق

ابراهيم المصري

يوميات ملتهبة لشاعر يتجول بعينين مفتوحتين وعقل متحفز مستطلعاً فاجعة الحرب من الزوايا الأكثر إيلاماً: الإنسان ومصيره . على أنقاض الديكتاتورية وفي ظلال آلة الحرب الأميركية وجنودها، قام الشاعر بلباس الصحافي وعدته بمغامرة تنطوي على مجازفة وخطر كبيرين، ليروي في كتابه هذا قصصاً إنسانية التقطها من شهود الفاجعة بوصفه مراسلاً تلفزيونياً يغطي أحداثاً في منطقة تلتهمها الحرائق .

أفاد صاحب الرحلة مما سبق وأنجز من تقارير تلفزيونية عن مأس الديكتاتورية والحصار والحرب، فإذا به يؤلف كتابه من مقبرة جماعية في كربلاء، وأرض مجففة في الأهوار، ومعارض إسلامي حفر مخبأ في بيته وتوارى فيه اثنين وعشرين عاماً، هرباً من أجهزة الأمن السياسي، وطفلة مشلولة لم تجد علاجاً، ومخدوعاً بالديكتاتور فهو من فدائييه، وشاب يباهي بقميصه الذي داس عليه صدام ذات يوم بحذائه ليخاطب الجماهير ويرتقي عربته العسكرية، إلى مساجد الديكتاتور التي أنفق في بنائها مئات الملايين من الدولارات فيما كان شعبه يشن تحت وطأة حصار أودى بحياة الملايين، وخصوصاً الأطفال .

لجنة التحكيم، التي أبدت عدم اتفاقها مع الكاتب حول بعض التفسيرات السياسية للأحداث، ارتأت أن الكتاب يستحق جائزة ابن بطوطة للرحلة الصحفية لصدقه وجرأته في الكشف عما توصل إليه من قصص وأحداث ومشاهد ذات دلالات إنسانية، انتصر معها الكاتب لقضايا الناس المظلومين ولفكرة الأمل وإرادة الحياة على مظاهر اليأس .





The Features of the Eastern Arab Homeland

As Depicted by

Magreb & Andalusian Travelers in 12 - 14 c.

By Nawaf A. Al Jahmi

دراسة بانورامية قيمة استخلصت صورة المشرق العربي من النواحي الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك من خلال مدونات الرحلات المغربية والأندلسية التي تتجاوز محتواها كمجرد مذكرات، إلى كونها مصدراً من مصادر التأريخ للمشرق العربي في ثقافته وحضاراته الإنسانية المختلفة. فالرحلات المذكورة تعتبر من هذه الناحية - تاريخاً لما أهمله التاريخ، وصمت عنه التدوين. ولما كانت هذه الرحلات من إنتاج مغاربة وأندلسيين، بينما أحداثها تجري في مسرح بيئات أخرى مشرقية كالخجاز ومصر والشام والعراق، وفي المسافات التي تفصلها، فإن اهتمام مؤلفيها انصب على معالم جديدة عليهم، ومظاهر وأمثلة ومعطيات ونظم وأشخاص من صميم البلدان التي حلوا بها، وهو ما أثرى تجاربهم الشخصية ويوميّاتهم التي دونوا في الأسفار.

ولما كانت قلّة من المتخصصين والباحثين في التاريخ الوسيط قد تناولت بالدرس المشرق العربي من خلال متون الرحلات المغربية والأندلسية، فلا بد من الإشادة بالمركز الذي بذله الباحث في تناول رحلات المغاربة والأندلسيين إلى المشرق بالدرس واستخلاص النتائج. ومن جريدة الكتاب يمكن للقارئ أن يلاحظ ما اعتمد عليه المؤلف ذات أصول ومشارب متنوعة ساعدته على استكشاف وتركيز تلك الصورة التي رسمها والأندلسيون للمشرق العربي في العصور الوسطى.

وكما جاء في بيان لجنة التحكيم فقد أنجز المؤلف عمله ببحث دؤوب وذهن متق وموضوعية لافتة للانتباه، فاستحق على هذا العمل العلمي الممتاز جائزة ابن بطوطة الرحلة.

Bibliotheca Alexandrina



0677738



ISBN 978-9953-73-089-X



9 789953 730899

